

Jahrbuch der Philosophischen Gesellschaft
an der Universität zu Wien 1913
(Wissenschaftliche Beilage zum 26. Jahresbericht)

Vorträge:

Die Sittenlehre des Zaraþuštra im Rahmen der Geschichte der Sittlichkeit

(Wolfgang Schultz)

Die Verirrten des Cartesius und das Auxiliarmotiv

Zur Psychologie des Entschlusses

(Otto Neurath)

Über den Begriff des Gegenstandes in Meinongs Gegenstandstheorie

(Ernst Mally)

Das Heimweh

(Karl Schrötter †)



LEIPZIG 1913
Verlag von Johann Ambrosius Barth



Copyright by Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1913

Druck von Grimme & Trömel in Leipzig

Inhalt.

Die Sittenlehre des Zaraþuštra im Rahmen der Geschichte der Sittlichkeit.

Vortrag, gehalten am 11. November 1912
von
Dr. Wolfgang Schultz.

Der Name Zarathustra ist erst durch Nietzsche allgemein bekannt geworden. Doch hat der Prophet, in dessen Mund Nietzsche seine eigene übermenschliche Weisheit über die Dinge jenseits von Gut und Böse legte, nichts als den Namen gemein mit jenem Spitama, zubenannt Zaraþuštra[1]), der wahrscheinlich zur Zeit[2]) des Wištāspa, des Vaters des großen Perserkönigs Dārejawōš[3]), lebte, und dem man die Begründung des

[1]) Wir haben zwischen Name und Titel zu unterscheiden. Der Name Spitama ist eine Kurzform und mochte vollständig etwa Spita-maniš gelautet haben. Da es Doppelnamen in Iran nicht gibt und der Superlativ von Zaraþuštra die Bedeutung „Oberpriester“ hat, ist dieser vermeinte zweite Name des Propheten, unter dem er allgemein bekannt wurde, nur sein Priestertitel. Schon C. P. Thiele, Gesch. d. Religion im Altertum bis auf Alex. d. Gr., Gotha 1898 II 1 S. 102 konnte sich „der Vermutung nicht erwehren, daß mit dem . . . Zaraþuštra nicht eine Person gemeint, sondern vielmehr eine priesterliche oder prophetische Würde angedeutet wird“. Da die einzige Awestastelle, welche den Zaraþuštra in priesterlicher Tätigkeit vorführt, ihn beim Homa-Opfer zeigt, das heißt bei der Zubereitung des Rauschtrankes, dessen Hauptbestandteil der Saft der Homapflanze bildet, so hat G. Hüsing, Iranische Überlieferung S. 127f mit seiner Deutung des Namens, die zugleich auch die griechische Form Ζωροαστρης aufklärt, vor den bisherigen, durchwegs unbefriedigenden, ja größten Teiles unmöglichen Versuchen den Vorzug. Nach ihm bezeichnet der Name den betreffenden Priester als „den Besitzer der (zum Homa-Opfer erforderlichen) Homa-Stauden“.

[2]) Hier schließe ich mich den von G. Hüsing, Kṛsaaspa im Schlangenleibe S. 23ff dargelegten Ergebnissen an, welche mit dem durchaus glaubwürdigen Zeitansatze der Parsen-Überlieferung zusammen stimmen (vgl. K. Geldner in Grundr. der iran. Philol. II 37_4).

[3]) Ktesias schrieb Δαρειαιος (aus ΔαρειαϜος verstümmelt). Heute hat sich die schlechte Form Δαρειος eingebürgert. Im Folgenden gebe ich die Eigennamen möglichst in einheimischer Form. F. H. Weissbach, die Keilinschr. d. Achämeniden, Lpz. 1911 behält noch immer die lateinische Verzerrung Darius bei. Die Inschrift von Bagistan bietet Dārajawauš im iran. Texte, im bab. Dārijamuš, im elam. Tarijamaoš. Da man ir. wu nicht schreiben konnte, ist am Schlusse des Namens wōš als die richtige Aussprache aus der hellenischen und den beiden anderen Schreibungen zu erschließen. Ferner ist, da iran. aja, āja zu pers. eja, ēja werden mußte, persisch Dārejawōš (etym. dāraja[t]wahuš: das Gute festhaltend; über die pers. Form von wahuš s. OLZ 1912 Sp. 537—540) zu lesen. — Wištāspa ist der Υστασπης der Hellenen, in den Hss. fälschlich mit Spiritus asper versehen.

Mazdaismus zuschrieb. Diese Lehre ist trotz ihrer ungeheueren geschichtlichen Bedeutung so unbekannt wie möglich; in den Schulen wird ihrer kaum vorüber gehend Erwähnung getan, und so erklärt es sich, daß Nietzsche einen herrenlosen Namen als Schlagwort für seine Weltanschauung benützen konnte, welche das gerade Gegenteil des Mazdaismus ist. Während Nietzsche jenseits von Gut und Böse steht, vom einen aus immer über das andere hinaus kommen, stets neue Werte erobern und alte verlachen will, gibt der Mazdaismus den Begriffen Gut und Böse feste, aus der Gesinnung und den Bedürfnissen des iranischen Volkes bestimmte Inhalte, so daß von jedem Dinge, Wesen und Tun klar ist, zu welcher Seite es gehört, und wie der Mensch, der den Sieg des Guten will, sich dazu verhält. Für Nietzsche sind Wahr und Falsch verrückbare Werte, ja es ist ihm höchste Weisheit, zu erkennen, wie sehr sie das sind; für den Mazdajasna, den Verehrer des Ahura Mazdā und den Feind des bösen Ahriman[3a]), ist die Wahrheit das einzig Wesentliche, die Lüge der Kern alles Übels. Nietzsche stellt den Einzelnen als Einzigen in die Mitte der Welt, die nun einer ins Göttliche gesteigerten Willkür ausgeliefert wird; der Mazdajasna hingegen verlangt vom Einzelnen Gemeinsinn[4]) und restloses Eintreten für das Gute und Wahre aus freier sittlicher Wahl.

Wenn wir uns vergegenwärtigen, welche Wege zu genauerer Kenntnis des Mazdaismus geführt haben, und welche Schicksale das Volk hatte, das ihn vertrat, dann ist es begreiflich, daß er so wenig bekannt ist. Unsere Schulbildung steht noch immer im Zeichen des Klassicismus, und die Perser waren für jeden Hellenen und sind für jeden Gymnasiasten „Barbaren". Auch wecken die Nachrichten der Hellenen über Ōromazēs und Areimanios wenig Anteil. Dazu kommen wirre Vorstellungen vom „Orient", für welche in schlimmen Fällen die Perser als „Orientalen" etwa gar mit den Babyloniern, Ägyptern, Arabern und anderen Semiten verschwimmen. Die Forschung aber,

3a) Die alte, richtige Form des Namens ist aus aw. Aŋro manjuš nicht feststellbar.

4) Herodotos I 132: Für sich allein darf der Opfernde kein Heil erflehen; sondern er betet für alle Perser und den König. Denn unter allen Persern ist er ja auch mit imbegriffen.

welche über die hellenischen Nachrichten hinaus uns mit den einheimischen Überlieferungen bekannt gemacht hat, ist jung und schwierig. Man wußte zwar ungefähr, wie die blühende iranische Kultur durch den Eroberungszug Alexanders des Großen ihren Todesstoß erhalten hatte, wie sie dann nach Zeiten neuer Erstarkung unter den Sassaniden von den eindringenden Araberhorden zerstört worden war, wie der Islam das vordem wohl gepflegte Land zu einer Wüste verrotten ließ und wie die Mongolen das Werk der Vernichtung ans Ende führten; aber daß sich Reste des Awesta, der „heiligen Schrift" der Mazdajasnas, erhalten haben, erfuhr man in Europa erst im 17. Jahrhunderte durch Reisende, welche Kunde von den versprengten, heute noch fortbestehenden Parsen-Gemeinden aus Indien brachten. Um 1730 lag bereits eine Awestahandschrift in der Bibliothek zu Oxford, nach damaligem Brauche als besondere Kostbarkeit mit Ketten an die Wand geschlossen. Lesen konnte man sie noch nicht; aber ein junger Franzose, Anquetil Duperron, wurde durch Pausen, die ihm zu Gesichte kamen, angeregt, nach Indien zu reisen und sich dort von den parsischen Priestern unter Mühen und Gefahren in das Verständnis dieser Schrift einführen zu lassen. Die Übersetzung des Awesta, die er heim brachte, galt zunächst als Schwindel. Sie entsprach so gar nicht den üblichen Träumen von der „Weisheit des Ostens". Es waren recht öde Litaneien, Gebete, Sänge, in die nur selten Wertvolleres eingestreut schien. Aber alsbald setzte die Forschung ein, weitere Reste des Awesta sind aufgetaucht, und eine reiche, aber für den außen Stehenden recht ungenießbare Fachliteratur ist entstanden. Wir wissen heute, daß das Awesta in arger Verderbnis überliefert ist, und haben auch Methoden, den älteren, echten, stets metrischen Kern aus der rauhen Schale des durch Einfügungen und schlechte Schreibungen entstellten Textes zu lösen[5]).

---

[5]) Das Grundlegende hierüber bei K. Geldner, über die Metrik des jüngeren Avesta, Tübingen 1877 und G. Hüsing, Iran. Überl. S. 46ff. Die auf Bartholomaes Wörterbuche fußende Awesta-Übersetzung von F. Wolff (Straßburg 1910) gibt von der Beschaffenheit des Textes einen völlig falschen Eindruck, da sie in nichts bemüht ist, die späteren Zusätze auszuscheiden und den älteren, metrischen Bestand aus ihnen heraus zu schälen, sondern vielmehr über alle Einschübe und Unmöglichkeiten hinweg konstruiert und hinweg über-

Je weiter wir in der Erschließung der mazdaistischen Lehre und ihrer Ausstrahlungen in die ältere Literatur fortschreiten, desto mehr bricht sich die Einsicht Bahn, wie mächtig der Mazdaismus auf Judentum, Christentum und Islam, auf Vorderasien, Hellas und Rom eingewirkt hat. Aber auch deshalb kommt ihm besondere Bedeutung zu, weil er in der Reihe der sich auf Stifter zurück führenden Religionen die einzige im engeren Sinne arische Religion ist und allem Anscheine nach ziemlich unbeeinflußt von fremden Anschauungen erwuchs, während der Buddhismus deutlich das herein Spielen der Empfindungen der nicht arischen Urbevölkerung Indiens erkennen läßt. Soll nun seine Stellung in der Geschichte der Sittlichkeit richtig bestimmt werden, dann muß uns vor allem die Frage beschäftigen: Was bringt die Sittenlehre des Mazdaismus Neues? — gemessen an dem Maßstabe der vor ihrem Entstehen und vor dem Eindringen der Arier bei den Völkern des alten Orients vorhandenen sittlichen Auffassungen. Wir müssen also einen raschen Blick auf diese Völker werfen, unter ihnen vornehmlich auf die Sumerier, Babylonier, Ägypter.

Die Könige der **Sumerier** betonen in den Inschriften ihre Sorge um des Staates Wohlfahrt. Kanäle werden angelegt zur Bewässerung, Festungen zum Schutze des Landes. Eine Inschrift lautet: Sinidinnam, der mächtige Mann, der sorgt für Ur, König von Larsa, König von Šumer und Akkad, welcher den Tempel Babbars erbaut hat, ... welcher den Tigris, den breiten Fluß, geregelt hat und gutes Wasser des Überflusses, nie versiegendes, seiner Stadt und seinem Lande verschafft hat ...: damit in seinem Lande die Wohnstätten ruhig bewohnt seien, damit

---

setzt, als ob der Text in der Ordnung wäre. Den im Folgenden gegebenen metrischen Übersetzungen aus dem Awesta (Jašt X 2, XIII 2, XVII 57—59; Widēwdat II, III 23ff, XVIII 62—65) liegen Versuche zu Grunde, den älteren Textbestand wieder herzustellen, welche bei anderer Gelegenheit veröffentlicht werden sollen. Immerhin wird auch so schon allein aus der versuchten Übersetzung der Awestakundige fast durchwegs entnehmen können, wie ich den Text herstellte und auffaßte. Daß wir beim Awesta von endgültigen Ergebnissen und Übersetzungen noch weit entfernt sind, sei hiebei ausdrücklich betont.

unter seinen zahlreichen Mannen Zufriedenheit herrsche, damit in der Zukunft den Ruhm seines Königtumes das Land verherrliche, hat er eine große Festung Dûr Gurgurri in seiner sieghaften Macht großartig erbaut[6]. Aber auch die Verwaltung des Landes ist Gegenstand der königlichen Fürsorge. Urukagina, der Herrscher von Lagaš, berichtet, daß vordem in seinem Lande Aufseher das Volk bedrückten, Priester die Gärten der Armen schonungslos für sich ausnützten (Th.-D. 47, 5; vgl. 53, 11). Aber jetzt habe der König mit seinem Gotte Nin-Sugir einen Vertrag geschlossen (Th.-D. 53, 12) und dem entsprechend des Gottes Wort im ganzen Lande durchgeführt. Die Abgaben an die Priester wurden verringert, die Leibeigenschaft aufgehoben (Th.-D. 51, 7); der Wittwe und Waise tat der Mächtige kein Unrecht mehr, der Schwache wurde vor der Gewalttat des Starken geschützt. Andere Könige kleiden denselben Vorgang in die Worte: Der Gerechte wurde aufrecht erhalten und der Schlechte gebeugt (Th.-D. 127, 6). Daneben lesen wir auch die Formel: Der gerechte Mann, der seinen Gott liebt (Th.-D. 87). Der Begriff von Gerechtigkeit, der hier zu Grunde liegt, wird uns klarer, wenn wir verfolgen, wie sich dieser Gerechte zum Baue des Tempels seines Gottes und zur Zerstörung dieses Tempels durch Feinde verhält.

Die Liebe zu seinem Gotte betätigt der gerechte Herrscher vor allem durch den Tempelbau. Damit ein reiner Tempel erstehen kann, muß das Land selbst gereinigt werden. Eine der Unreinigkeiten, die da beseitigt werden muß, ist die Ungerechtigkeit im Lande, der Unterschied zwischen Hoch und Nieder. Über die Anschauungen des Königs von solchen Dingen sind wir aus den Inschriften des Gudea, der uns seinen Tempelbau selbst ausführlich schildert, ziemlich gut unterrichtet (Th.-D. 67 ff). Gudea gebraucht dabei von seiner „Reinigung“ des Landes die Formel: Der König glich die Unebenheiten des Bodens aus, beseitigte die Rechtsstreite, die ausgeworfenen Speichel entfernte er vom Wege (Th.-D. 97, 8 u. ö.). Der Ausgleich der Unebenheiten des Bodens ist wohl ein symbolischer Ausdruck für die Gleichstellung von Hoch und Nieder,

[6]) F. Thureau-Dangin, die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, Leipzig 1907 (= Vorderasiatische Bibliothek I 1) S. 209. Im Folgenden kürze ich ab: Th.-D.

die Beseitigung der Rechtstreite bedeutet, daß Allen vorher ihr Recht wird, die Entfernung des Unreinen vom Wege weist auf die umständliche kultische Reinigung hin, bei der das Land „wie ein Mensch“ gereinigt wurde. Während des Tempelbaues wurde niemand mit Riemen geschlagen, niemand mit der Peitsche gezüchtigt (Th.-D. 69, 4), kein Klagelied war zu vernehmen, niemand ging mit einem Rechtsstreite zur Stätte des Schwures (Th.-D. 69, 5). Während sieben Tagen wurde der Gehorsam nicht beobachtet, die Dienerin stellte sich der Herrin gleich, der Knecht ging mit seinem Herrn Seite an Seite, der Schwache schlief neben dem Starken (Th.-D. 73, 7) — so wurde alle Sünde getilgt. Es handelt sich um eine Buße für alles begangene Unrecht, um ein Beseitigen der Gegensätze und Ablegen der Sünde während einer bestimmten Frist. Nach diesem Gottesfrieden bestanden wieder die alten Gegensätze; und wenn auch bei der Weihung des Tempels die Gottheit den König neben sich Platz nehmen läßt, damit er aufrecht erhalte den Gerechten, beuge den Schlechten, damit er den Tempel erhalte und befestige (Th.-D. 127, 6), so sind doch auch in solchen Wendungen Gerechtigkeit und Bestand des Tempels so nahe mit einander verknüpft, daß man in dieser Gerechtigkeit schwerlich mehr als das frei Sein von rituellen Verfehlungen gegen die Götter zu suchen haben wird.

Die schwerste Sünde ist natürlich die Zerstörung des Tempels. Urukagina berichtet, daß die Leute von Giš-ḪU bei einem feindlichen Einfalle die Tempel in Brand gesteckt, ihre Schätze geraubt, die Bildnisse zerstört und im Heiligtume Blut vergossen haben. Dadurch, daß die Leute von Giš-ḪU Lagaš zerstörten, haben sie eine Sünde gegen Nin-Sugir begangen. Die Macht, die ihnen zu Teil geworden, wird ihnen entzogen werden. Eine Sünde Urukaginas, Königs von Lagaš, besteht aber nicht. Jedoch der Herrscher von Giš-ḪU, seine Göttin Nisaba — die tragen diese Sünde auf ihrem Haupte (Th.-D. 57f). Die Machtfragen zwischen den feindlichen Völkern werden also in die Götter hinein verlegt, die Handlung des schwächeren Gottes, das heißt jenes, dessen Anhänger unterliegen, ist Sünde. Und wer stärker ist, kann man vor dem Kampfe nie genau wissen, so wenig wie man ahnen kann, ob man nicht doch durch unbewußtes oder

kenntnisloses Übertreten der unzähligen Reinheitsvorschriften des göttlichen Schutzes unwürdig geworden ist. Da kann erst ein Vorzeichen, ein Traumbild, wieder Zuversicht geben; denn der Mensch kann nie aus Eigenem wissen, wie es um ihn steht. So wirft sich Gudea im Gebete vor seinem Gotte nieder und spricht: Mein König Nin sugir, Herr, der das tobende Wasser hemmt..., mein Vorzeichen ist mir nicht gegeben. O Held, du verkündest, was not tut... Wie das Innere des Meeres brichst du hervor...wie ein Wirbelwind stürmst du auf Feindesland los. Mein König, dein Herz ist wie sprudelndes Wasser, das nicht matt wird; o Held, wie das Innere des Himmels bist du unergründlich. Sohn Enlils, Herr Nin-Sugir — ich: was weiß ich!? (Th.-D. 99)

Aber schon im nächsten Augenblicke kann solche Ratlosigkeit, sobald eigene Wohlfahrt auf dem Spiele steht, durch unbedenkliche Tatkraft, rücksichtsloses Verfolgen des eigenen Vorteiles abgelöst werden. Das zeigt sich deutlich, wenn der König einen Vertrag schließt mit einem fremden Volke. Wir haben einen solchen von Eannatum überliefert, der sich selbst als den Mann des geraden Wortes bezeichnet. Er beginnt: Über die Leute von Giš-Ḫ̮U habe ich, Eannatum, ausgesprochen den Schwur; die Leute von Giš-Ḫ̮U haben vor Eannatum ausgesprochen den Schwur: im Namen Enlils, des Königs von Himmel und Erde ... folgt der Inhalt des Vertrages. Dann: Wer unter den Leuten von Giš-Ḫ̮U wird durch sein Wort, wer durch seine Tat an diesem Vertrage rütteln oder ihn künftig bestreiten? Wenn sie dereinst diesen Vertrag brechen sollten, möge das große Netz Enlils, bei dem sie diesen Schwur ausgesprochen haben, Giš-Ḫ̮U niederschlagen. Ich, Eannatum, habe das große Netz der Nin ḫ̮arsag über die Leute von Giš-Ḫ̮U geworfen. Ich habe ausgesprochen den Schwur, die Leute von Giš-Ḫ̮U haben vor Eannatum ausgesprochen den Schwur (Th.-D. 15ff). Man sieht, der König empfindet nicht, daß auch er durch den Vertrag gebunden sei, sondern gibt bloß seiner Freude Ausdruck, daß die anderen dem Netze der Schwurgötter verfallen sind. Seinen Gott, das heißt sich selbst, empfindet er als den Überlegenen;

bricht er den Vertrag, dann ist das auf keinen Fall eine Sünde gegen seinen Gott — und der fremde Gott, der mag zusehen, wie er gegen Enlil, Nin-Sugir und Nin-Ḫarsag aufkommen kann.

Noch bleibt zu betrachten, was sich die Sumerierkönige als Belohnung ihrer Gottesfurcht, ihrer Tempelbauten und ihrer Verwaltung des Staates von der Gottheit versprachen. Da sehen wir denn: das Ziel aller ihrer Wünsche ist außer Nachruhm ein langes Leben erhabener Tage, langer Jahre, eine beständige Regierung, Gehorsam der Untertanen, Reichtum, Macht, Zufriedenheit des Herzens, aber vor allem Leben — mehr Leben!

Bei den **Babyloniern** begegnen wir zunächst der großen, aus sumerischem Rechte geflossenen Gesetzgebung des Hammurapi. H. Zimmern (Der Alte Orient IX 1 S. 24) faßt sein Urteil über diesen 282 Paragraphen umfassenden, alle Einzelheiten des bürgerlichen Lebens regelnden Gesetzeskodex in die Worte zusammen: „Die Strafe ist rein menschlich durch das Vergehen am Nebenmenschen begründet und gilt in allen Fällen als erschöpft durch die ausgesprochene Rechtsstrafe. Es kommt weder der Gedanke vor, daß eine Missetat auch ein Unrecht gegen die Götter bedeute, noch der, daß auch jenseitige Strafen zu den gerichtlichen kämen, zum Ausdrucke . . . So wenig nach dem Vorhandensein eines persönlichen Schuldgefühles gefragt wurde, so wenig wurde der bösen Lust oder Absicht irgend Rechnung getragen. Man hatte dem Nächsten gegenüber nur rechtlich feststellbare, nicht auch moralische Pflichten."

Hier setzt also der sumerischen Auffassung gegenüber etwas Neues ein. Recht und Unrecht fällt nicht mehr schier zusammen mit Rein und Unrein, Erlaubt und Verboten im kultischen Sinne; vielmehr liegt das Gebot des Königs vor, der in seinem Staate feste Einrichtungen für Handel und Wandel schaffen will, der sich als Hirte seines Volkes fühlt und Bestimmungen erläßt, durch welche seine Herde gedeihen soll. Dazu stimmen die Gefühle, welche die Könige, die babylonischen wie später die assyrischen, auch sonst in ihren Inschriften äußern. Sie rühmen sich, große Gebiete unter der Einheit ihres Reiches, ihrer Sprache, zusammen gefaßt (KB I 116f), in aufständischen Gebieten die Ruhe wieder hergestellt, verdienten Städten Steuerfreiheit gewährt zu haben (Winckler, Sarrukin

S. 165). Sie bemühen sich um die Verpflanzung fremder Tiere und Gewächse in ihr Land (B. Meißner, Assyriol. Studd. V = MVAG XVI 5, S. 3—27), preisen ihre Stadt-, Garten- und Bewässerungs-Anlagen (z. B. ebenda S. 89 und KB I 119) und flüchten in ihrem von unbestimmtem Schuldbewußtsein, von steter Furcht vor Vergehungen gegen bekannte und unbekannte Vorschriften des Kultes gepeinigten Bewußtsein zu den Freuden des Lebens[7]). Irgend eine endgültige Einsicht kann der Mensch ja doch nicht erreichen[8]). Überall lauert der Zweifel

Was an sich selbst gut erscheint, das ist bei der Gottheit schlecht,
und was in sich verächtlich ist, das ist bei Gott gut.
Wer verstünde den Rat der Götter im Himmel;
den Plan Gottes, voll Dunkelheit — wer ergründete ihn?!
Wie verstünden den Weg Gottes die blöden Menschen?

Da bleibt nur ein Trost: der Genuß des Lebens. Ergreifenden Ausdruck hat die Ratlosigkeit dem Tode gegenüber im Gilgameš-Epos gefunden. Engidu, der Gefährte des Helden Gilgameš, ist plötzlich gestorben. Gilgameš steht vor der Leiche und Furcht überkommt ihn:

Mein Freund, den ich liebte, ist wie Lehmerde geworden . . .
Werde nicht auch ich sterben wie Engidu?
Wehe ist eingezogen in meinem Herzen.
Ich fürchte mich vor dem Tode und jage über das Feld hin.
(Tafel IX Anfang)

Er wagt weite Reisen nach dem Wasser des Lebens, kann es aber nicht erlangen. Zum Schlusse erscheint ihm in Folge einer Totenbeschwörung der Geist des Freundes und meldet ihm

[7]) H. Winckler, Sarrukin S. 77: Was mich, Sarrukin, anbetrifft, der diesen Palast bewohnt — ein Leben langer Tage, Gesundheit, frohen Mut und fröhlichen Sinn möge er (Assur) zu meinem Schicksale bestimmen; es möge hervor gehen aus seinem strahlenden Munde. Die reiche Habe der Feinde, die Gaben der Menschen, den Reichtum der Weltgegenden, die Erzeugnisse der Berge und Meere, so viele ich darinnen aufgespeichert habe, ... (Lücke, zu ergänzen etwa: möge ich genießen).

[8]) A. Jeremias ATAO[4] 124 (= H. Zimmern AO VII 3 S. 16; IV R 21) Gebet an Marduk: Lege Wahrheit in meinen Mund, laß gute Gedanken in meinem Herzen sein. H. Zimmern AO VII 3 S. 12 Hymnos an Sin: Dein Wort läßt Wahrheit und Gerechtigkeit entstehen, so daß die Menschen die Wahrheit sprechen; dein Wort gleicht den fernen Himmeln, der verborgenen Unterwelt, die niemand durchschaut. Dein Wort — wer verstünde es, wer käme ihm gleich?

lauter Betrübliches. Die Toten wandeln einen Pfad, dessen Hinweg nicht zurück führt und betreten ein Haus, dessen Betreten nicht wieder hinaus führt; sie weilen an einem finsteren Orte, dem Grabe, wo Staub ihre Nahrung, ihre Speise Lehm ist. Alle Lebensweisheit gipfelt daher in dem unserem Helden an einer anderen Stelle gegebenen Rate:

Gilgameš, warum rennst du herum?
Das Leben, das du suchst, wirst du doch nicht finden.
Als die Götter die Menschen schufen,
haben sie den Tod den Menschen auferlegt
und das Leben in ihren Händen behalten.
Du, Gilgameš, fülle deinen Bauch,
Tag und Nacht freue du dich,
täglich mache ein Freudenfest;
Tag und Nacht sei ausgelassen und vergnügt.
Sauber mögen deine Kleider sein;
rein sei dein Kopf, wasch dich mit Wasser.
Schau auf den Kleinen, der deine Hand ergreift,
dein Weib freue sich in deinem Schoße.

(Meißnersches Fragment Kol. III)

Eine verkürzte Form dieser Lehre ist der Spruch: Iß, trink, ergetze dich; denn nur das verlohnt sich[9]), der angeblich auf dem Grabe des Sardanapalos in Anchiale stand, auf dem dieser König ein Schnippchen schlagend dargestellt war. Diese Deutung, welche die Hellenen dem noch nicht wieder aufgefundenen Bildwerke gaben, beruht zwar gewiß auf einem Mißverständnisse: aber sie zeigt doch, welche Auffassung vom Leben gerade damals als echt „babylonisch“ galt. Voll Entrüstung hielt Cicero (tusc. disp. V 35) den Spruch eher eines Ochsen würdig als eines Königs.

Einen literarischen Nachklang der Verse des Gilgameš-Epos enthält das biblische Buch Qohelet (IX 7): Wohlan denn, iß mit Freuden dein Brot und trink mit frohem Herzen deinen Wein; denn vorlängst hat Gott dein Tun gut geheißen. Zu jeder Zeit seien deine Kleider weiß, und deinem Haupte mangle es nie an Öle. Genieß das Leben mit dem Weibe, das du lieb hast, alle die Tage deines eitlen Lebens hindurch, die er dir gegeben hat unter der Sonne, alle deine eitlen Tage; denn das ist dein

---

[9]) So läßt sich etwa ἔσθιε, πῖνε, παῖζε, ὡς τἆλλα οὐκ ἄξια frei wieder geben.

Teil am Leben und für deine Mühe, womit du dich mühst unter der Sonne. Alles, was deine Hand zu tun vermag mit deiner Kraft, das tu; denn weder Tun, noch Berechnung, noch Erkenntnis, noch Weisheit gibts in der Unterwelt, wohin du gehen wirst. Jener Grabschrift des Sardanapalos aber steht eine Stelle des Talmud (ʿErubin 54a) nahe: Greif zu und iß, greif zu und trink; denn die Welt, aus der wir einst scheiden müssen, gleicht einem Hochzeitsschmause — so kurz währt die Freude [10]).

In **Ägypten** gibt auf einer Grabinschrift die verstorbene Frau ihrem Gatten ähnlichen Rat: O mein Genosse, mein Gemahl! Höre nicht auf, zu trinken und zu essen, trunken zu sein, der Liebe der Frauen zu genießen, Feste zu feiern. Folge deinen Wünschen bei Nacht und bei Tage. Gönne den Sorgen keinen Raum in deinem Herzen. Denn das Totenreich ist ein Land des Schlafes und der Finsternis (A. Wiedemann, AO II 2 S. 15).

Neben diesem Glauben an fast völlige Vernichtung sind in Ägypten, deutlicher als in Babylonien, auch zahlreiche Lehren von dem Fortleben der Seele nach dem Tode überliefert. Nach dem ägyptischen Totenbuche kommt die Seele auf ihrer Jenseitsreise auch schließlich in die Halle der doppelten Wahrheit, wo Osiris mit 42 Beisassen als Richter über ihre Taten thront. Sie spricht ein Gebet, in dem sie 42 Vergehen aufzählt, die sie alle nicht begangen habe, und hierauf wird ihr Herz gegen die Wahrheit ihrer Rede abgewogen und je nach dem Ergebnisse Strafe oder Belohnung über sie verhängt. Das sieht nach Wertschätzung der Wahrheit, nach Besitz sittlicher Grundsätze aus. Allein das künstliche Herz, das man der Mumie ins Grab mit gab, trug auf der Unterseite ein Gebet, durch das der Tote sein wahres Herz aufforderte, im Jenseits nicht wider ihn zu zeugen, sondern ihm zur Seite zu stehen. Dann werde Freude im Gerichtssaale herrschen und er werde zur Seligkeit eingehen.

---

[10]) Es sei aber, um Mißverständnisse auszuschließen, ausdrücklich betont, daß dieser Spruch durchaus nicht die auf wesentlich anderer Stufe stehende Durchschnittsauffassung des Talmud wieder gibt. Vielmehr habe ich ihn nur deshalb angeführt, weil er das Nachwirken babylonischer Lebensweisheit in späterem Schrifttume, ähnlich wie die Qohelet-Stelle, verdeutlicht.

In einem anderen Buche von den Dingen im Jenseits, dem Buche von den Toren, ist die Gerichtsscene nur ganz äußerlich eingefügt, ohne irgend eine Angleichung an jene Teile des Werkes, welche ihr geradezu widersprechen. In diesen anderen Abschnitten wird durchwegs angenommen, daß alle Seelen, ob hoch ob niedrig, völlige Vernichtung trifft, der nur Wenige entgehen. Das sind aber nicht etwa die Tugendhaften sondern die Zauberkundigen. Durch Vorweisen von Amuletten und Sprechen dunkler Formeln bezwingt der Zauberkundige alle Götter und wird selbst zu dem Gotte, der in seiner leuchtenden Barke die Schrecken des Nachthimmels durchschifft. Wenn eine solche Seele, insbesondere die eines zauberkundigen Königs, ins Jenseits kommt, weint der Himmel. Die Sterne beben die Wächter der Götter zittern und ihre Diener entfliehen, wenn sie den König als Geist sich erheben sehen, als einen Gott, der von seinen Vätern lebt und sich seiner Mütter bemächtigt. Seine Diener haben die Götter mit der Wurfleine gefangen . . ., haben sie gebunden, ihnen die Kehle durchschnitten und ihre Eingeweide heraus gerissen, haben sie zerstückt und in heißen Kesseln gesotten. Und der König verspeist ihre Kraft und ißt ihre Seelen. Die großen Götter bilden sein Frühstück, die mittleren sein Mittagessen, die kleinen sein Abendmahl; die alten Götter und Göttinnen benützt er zum Heizen. Der König verschlingt alles, was ihm in den Weg kommt. Gierig verschlingt er alles und seine Zauberkraft wird größer als alle Zauberkraft (Wennes-Pyramide)[11].

Die Vorstellung, daß ein Mensch auf diese Art geistige Macht erwerben könne, war in Ägypten weit verbreitet. Wer wahrhaftig sein wollte, verzehrte ein kleines Bild der Wahrheitsgöttin.

Die gegebenen Beispiele verdeutlichen die sittlichen Anschauungen wohl sämtlicher, oder zu mindest aller deutlich hervor tretender, geschichtlich wichtiger Völker des alten

[11]) Veredelter ist die orphische Vorstellung von Zeus, der den Phanes (und dadurch die ganze Welt) verschlingt und so alles seiner Herrschaft unterwirft (E. Abel, Orphica 200ff).

Orients: der Sumerier, der Ägypter, der Babylonier — von den der kaukasischen Gruppe angehörenden Elamiern haben wir noch keine Texte, welche uns von dieser Seite her entscheidende Beiträge zur ältesten Geschichte der Sittlichkeit erwarten ließen. Und was wir gehört haben, konnte nur selten befriedigen. An dieser Stelle sei also besonders nachdrücklich betont: aus dem Tiefstande des sittlichen Bewußtseins, der mitunter in den heran gezogenen Urkunden zu Tage trat, ist ein Schluß auf einen entsprechenden Tiefstand des sittlichen Empfindens oder der sittlichen Lebensführung nicht ohne Weiteres statthaft. Die trockene Kürze dieser alten Denkmäler schließt es aus, daß wir von edlen oder schurkischen Taten und dem sie begleitenden Urteile der Miterlebenden im Einzelnen Bericht erhielten [12]). Wir dürfen also aus solchen Quellen nicht zu viel und vor allem nicht zu Absprechendes schließen. Aber das Eine geht wohl deutlich aus ihnen hervor: eine geschlossene sittliche Weltanschauung, zu klarem Bewußtsein erhoben und das ganze Leben bestimmend, hat bei diesen Völkern nicht bestanden, sondern bloß eine mehr oder minder reiche Menge richtiger Lehren und Ansichten, welche angesichts des Lebens und seiner Klippen von Fall zu Fall gewonnen waren und ziemlich unverbunden neben einander standen.

Auch aus der Tatsache, daß diese älteren Völker insgesamt Nicht-Arier, die Träger und Begründer der mazdaistischen Lehre aber die arischen Iranier sind, dürfen auf Grund des bisher Entwickelten keine weiteren Schlüsse abgeleitet werden. Der Weg, der etwa dazu führen könnte, zu zeigen, was solcher iranischer Lehre mit dem Denken der anderen arischen Völker gemein und was wieder besonderes Gut der iranischen Stämme ist, würde weit über das Ziel, das wir dieses

[12]) Eine durchaus lehrhafte Erzählung ist der durch die Funde von Elephantine nun schon für das 5. Jahrh. bezeugte Aḫiqar-Roman (E. Sachau, Aram. Papyrus und Ostraka einer jüd. Militärkolonie, Leipzig 1911 S. 147—184 Taf. XL—L; E. Meyer, der Papyrusfund von Elephantine [3] Leipzig 1912). Er enthielt zahlreiche Weisheitssprüche, Lebensregeln (vgl. H. Grimme OLZ 1911 Sp. 529—540) und Tierfabeln, ja auch Rätsel. Die meisten Eigennamen der Erzählung sind assyrisch. Im Mittelpunkte der Handlung steht ein undankbarer Neffe des weisen Aḫiqar, der seinem Oheime, uneingedenk aller guten Lebensregeln, die er von ihm erhalten hat, nach dem Leben trachtet schließlich aber von diesem in der grausamsten Weise bestraft wird.

Mal verfolgen, hinaus führen. Dazu müßten, wie wir eben die übrigen Völker des Orients behandelt haben, auch die arischen Völker der Reihe nach auf ihren Bestand an sittlichen oder auf Sittliches hinweisenden Gedanken untersucht werden.

Um jedoch das Bild wenigstens nach einer Seite hin zu vervollständigen, sei ein Blick auf die, den Iraniern auch sprachlich sehr nahe stehenden **Inder** gewagt, von denen wir jetzt durch Hugo Wincklers bedeutsamen Fund in Boghazköi (Or. Lit. Ztg. 1910 Sp. 289ff.) wissen, daß sie um 1400 v. Chr. noch in Armenien saßen und also vor den Iraniern und wohl mitunter geradezu unter deren Drucke, in die Geschichte des alten Orients eingriffen. Sie wurden damals Ḫarri genannt, ein Name, der mit dem Worte Arier nichts zu tun hat. Matiwača, der König von Mitanni, wie es scheint selbst ihrem Volke entstammt, schließt in ihrem Namen mit dem Könige der Ḫatti einen Vertrag, den die Ḫarri mit beschwören und in dem ihre Götter Indra, Mitra-Waruna und die Nāsatjau als Schwurzeugen angerufen werden (OLZ 1910 Sp. 289 ff). Der Vertrag ist nach dem Muster der ähnlichen vorderasiatischen Urkunden abgefaßt, und wir sehen hier die Indier fremder Übung sich fügen. Solch enge Berührungen hatten offenbar ihre Nachwirkung. Denn wie Nin-Sugir, der Gott des alten Sumerier-Königs Eannatum, ein großes Netz für die Frevler bereit hält, die den Vertrag brechen, so hat auch Waruna nach späterer indischer Auffassung ein Netz, in das sich der Verbrecher verstrickt. Wir werden schwerlich fehl gehen, wenn wir diesen Zug an Waruna für sumerisch halten, für ein Ergebnis jener Berührung der Inder mit sumerischen und von Sumeriern beeinflußten Völkern auf ihrem langen Zuge von Kleinasien bis in ihre nachmaligen Wohnsitze. Zum selben Kreise gehört wohl auch manche Stelle aus dem Gesetzbuche des Manuš. So heißt es dort: W e n n d e r K ö n i g n i c h t o h n e U n t e r l a ß d i e S t r a f w ü r d i g e n s t r a f t e, s o w ü r d e n d i e S t ä r k e r e n d i e S c h w ä c h e r e n a u f f r e s s e n; k e i n E i g e n t u m w ü r d e m e h r v o r h a n d e n s e i n, d i e K r ä h e w ü r d e d e n R e i s d e s O p f e r s a u f p i c k e n u n d d e r H u n d d i e g e l ä u t e r t e B u t t e r l e c k e n. N u r d a, w o d i e s c h w a r z e S t r a f e m i t

rotem Auge[13]) die Verbrecher vernichtet, empfinden die Menschen keine Besorgnis (Manuš VII 20ff). Das berührt sich inhaltlich und dem Tone nach auffallend mit Sumerischem.

Diesem Fremden ist natürlich der Besitz an Eigenem um so entschiedener entgegen zu halten. Und daß wir dem, ohne den Rahmen unserer auf Iran hin zielenden Betrachtung zu sprengen, in Anbetracht der großen Zahl philosophischer und theologischer Sittenlehren, welche uns aus Indien vorliegen, auch nicht annähernd gerecht werden können, ist selbstverständlich. Allein die entscheidende Stelle, von der aus erst ersichtlich wird, wie Fremdes vom Eigenen abgesondert werden müßte, wollen wir doch ins Auge fassen.

Gemeinsam ist den Indern und den Iraniern der Begriff der Weltordnung, den sie auch mit demselben Worte (r̥tam) bezeichnen. Diese Ordnung umfaßt sowohl den Lauf der Welt als auch das Tun der Menschen; selbst die Götter sind ihr untertan. Wir denken unwillkürlich an die εἱμαρμένη der Hellenen, das Fatum der Römer. Derselbe Waruna, der in Folge des herein Wirkens sumerischer Vorstellungen das Netz führt, ist zusammt den Āditja, welche sittliche Gewalten verkörpern und den iranischen Amr̥ta Sponta, dem engeren Götterkreise um Ahura Mazdā, entsprechen, Wächter dieser sittlichen Ordnung, den Frommeu schirmend und nach dem Tode zu ewigem Leben führend, den Bösen aber ergreifend und zu Leiden und Tode bestimmend (P. Deussen, Allgem. Gesch. der Philosophie I 1 S. 92). Von der Höhe dieser Vorstellung aus besteht Frömmigkeit lediglich in einer Gesinnung, welche der Weltordnung entspricht und alles Tun mit ihr in Übereinstimmung zu bringen bestrebt ist. Das φύσει ὁμολογουμένως ζῆν der Stoiker scheint ähnlichen Sinn gehabt zu haben, ist aber, da die φύσις nicht ohne Weiteres als sittlich empfunden werden kann, eine gröbere Vorstellung. Die Verpflichtung, in Übereinstimmung mit dem ewigen Sittengesetze zu handeln, spricht sehr schön die Bhagawad-Gītā (XVI 23f) aus:

---

[13]) Schwarze Farbe und rotes Auge kennzeichnen in klassischer (brahmanischer) Zeit den Todesgott Jama, der die Strafe vollstreckt. Im wēdischen Ritual ist Waruna ein schwarzer Kopf mit gelbem Auge. Vgl. A. Hillebrandt, Vedische Mythol. III 31f (über Waruna-Jama ebd. III 36_5).

Doch wer nach seiner Willkür lebt, nicht achtend heiliges Gesetz,
nicht erreicht die Vollendung der, nicht Glück und nicht die höchste Bahn.
Drum sei dir Richtschnur das Gesetz bei der Feststellung deines Tuns.
Weißt du, was das Gesetz bestimmt, dann kannst du deine Taten tun.

Die „Hüter der Weltordnung“ sind zugleich diejenigen, welche sie selber beobachten, sind Verkörperungen jener sittlichen Begriffe, in denen diese Ordnung zum Ausdrucke kommt. Opfer an sie wären plumpe Bestechungsversuche oder vermessentliche Bemühungen, die Welt mit Hülfe ihrer Wächter aus den Angeln zu heben. Beide Möglichkeiten sind durchdacht worden. Indra sagt zu seinen Verehrern: Gib du mir, dann geb ich dir (Waj. Saṃh. 3, 50), und selbst die veredelte Auffassung der Bhagawad-Gītā (III 10f) verliert sich an den Satz:

Einst sprach Prajāpatiš, als er das Opfer und die Menschen schuf:
Durch dieses sollt ihr fruchtbar sein, dies soll die Wunschkuh sein für euch.
Fördert damit die Götter ihr! Die Götter sollen fördern euch!
Euch gegenseitig fördernd so, sollt finden ihr das höchste Heil.

Und andererseits darf der Opfernde Gegenleistung fordern. Durch Opfer, Buße, Entsagung kann er die Götter entkräften und solche Macht erwerben, daß der Gang der Weltordnung gefährdet wird. Diese Gedanken vom Opfer sind also sicher nicht ursprünglich arisch. Hiegegen kann weder ihr häufiges Vorkommen in den Wēden, noch das auch aus dem Awesta belegbare Bittopfer an die Götter etwas entscheiden (namentlich wenn man den geschichtlichen Hintergrund im Auge behält); denn all das steht zu Ursprünglicherem, zum Begriffe des ṛtam und zu dem noch zum Teile erkennbaren Sinne der Opferveranstaltungen in deutlichem Gegensatze. Um das Verhältnis des ṛtam (vgl. lat. ritus) zum Opfer genauer festzustellen, muß man vielmehr davon ausgehen, daß die Opferordnung der Weltordnung selbst entsprach; daß also bei diesem „Opfer“ nicht der Begriff der Gabe an den Gott als Buße oder Tauschwert, sondern der einer festlichen Veranstaltung im Mittelpunkte stand, an welcher die Götter, ferner die Ahnen und endlich der Stamm nach der Abstufung seiner Geschlechter und Familien Teil nahmen. Sie bestand in einem gemeinsamen Mahle und mimischer Aufführung des Mythos, der selbst wieder die Weltordnung ihrem zeitlichen Verlaufe nach verkörperte. Zur Zubereitung des Mahles gehörte Feuer, zur Vervollständigung des Genusses auch

begeisternder Trank (Homa). In der Tat finden wir Feuerkwirnen und Homakeltern stets zum ṛtam in nächste Beziehung gesetzt. Diese „Opfer“ haben also völlig anderen Sinn als die Opfer, welche wir aus den religiösen Übungen anderer Völker kennen. Der Altar, auf dem sie dargebracht werden, ist der Nabel des Alls, der heilige Herd des Stammes, der Mittelpunkt der Stammesverfassung und zugleich das Sinnbild der gesamten Rechtsordnung. Weltordnung gleich Festordnung gleich Rechtsordnung — das waren wohl Angelpunkte des Denkens alter arischer Zeit. Denn auch im Hause ist das heilige Feuer des Herdes der Mittelpunkt, bei der Begründung des Hausstandes wird es feierlich entzündet, der Hausvater hat nach altem indischen Brauche (Śatapatha-Brāhmaṇam XI 5, 6; B. W. Leist, altarisches jus gentium S. 175f) täglich darein ein vierfaches Opfer zu spenden: 1. an sämmtliche Götter, 2. an die Eltern und unmittelbaren Vorfahren (Manen), 3. an die nicht mehr persönlich bezeichneten Vorfahren (Heroen), aus deren Verehrung sich der Begriff des Vaterlandes entwickelt hat, 4. an die Gäste und Hülfsbedürftigen. Diese Opfer entsprechen eben so vielen Geboten des göttlichen Rechtes, welche nach hellenischer Auffassung den Inhalt des Begriffes θέμις, nach römischer den des Begriffes fas bilden. Nach alter persischer Auffassung ist ihre Beobachtung Ausfluß der Dankbarkeit. Bei den meisten arischen Völkern wird, wer sie außer acht läßt, bloß mit allgemeiner Mißbilligung bestraft. Und darauf beschränkt man sich, weil man erwartet, daß die Götter selbst ihn vernichten werden. Bei den Persern jedoch war hierüber hinaus eine eigene „Klage wegen Undankbarkeit“ vorgesehen. Wenn sie jemand undankbar sehen, sagt Xenophon (Paid. I) von den Persern, obgleich er Dank erweisen könnte, bestrafen sie ihn streng. Sie meinen nämlich, die Undankbaren würden (1.) auch die Götter vernachlässigen, (2.) die Eltern, (3.) das Vaterland, (4.) die Freunde. Auch pflege Undankbarkeit von Schamlosigkeit begleitet zu sein, wie überhaupt gerade sie zu allen Schändlichkeiten verleite.

An die vier religiösen Gebote schließen sich fünf Gebote der Lebensführung, welche im Gesetzbuche des Manuš (X 63; Leist a. a. O., S. 255f) und späteren Schriften überliefert sind: a. Reinheit, b. im Zaume Halten der Sinne, c. Enthaltung von

Verletzung der Geschöpfe, d. Enthaltung von ungesetzlicher Aneignung, e. Wahrhaftigkeit. Die drei mittleren dieser Gebote bilden nach indischem wie nach gräkoitalischem Rechte die in sich fest geschlossene Gruppe der Rache heischenden Untaten, welche persönliche Verfolgung heraus fordern und durch das ἄρχειν χειρῶν ἀδίκων, das Anzetteln des Streithandels, gekennzeichnet sind. Sie lauten in anderer Fassung: Schändung, Tötung, Diebstahl (Raub). Das gibt den folgenden Überblick:

1. Ehrung der Götter,
2. Ehrung der Eltern,
3. Ehrung des Vaterlandes,
4. Ehrung der Gastfreunde.
5. Gebot der Reinheit,
6. Verbot der Schändung,
7. Verbot des Mordes,
8. Verbot des Diebstahles,
9. Gebot der Wahrhaftigkeit (Treue).

Schon Leist (a. a. O. S. 381 f) hat zum Vergleiche die biblischen „Zehn Gebote" heran gezogen. Jedoch hat er nicht erkannt, daß dieser in Wirklichkeit ebenfalls nur neun (in teilweise von der gewohnten abweichender Zählung) sich aus dem Texte (Exod. XX) heraus heben, wie folgt:

1. Du sollst keinen anderen Gott haben neben mir.
2. Du sollst dir keinen Götzen verfertigen.
3. Du sollst den Namen Jahos, deines Gottes, nicht freventlich aussprechen.
4. Denke daran, den Sabbat heilig zu halten.
5. Sei ehrerbietig gegen deinen Vater und deine Mutter.
6. Du sollst nicht morden.
7. Du sollst nicht Ehe brechen = Du sollst nicht Verlangen tragen nach deines Nächsten Weibe (von den LXX an den Anfang von v. 17 gestellt).
8. Du sollst nicht stehlen = Du sollst nicht verlangen nach deines Nächsten Hause usw.
9. Du sollst gegen deinen Nächsten nicht als falscher Zeuge aussagen.

Am vollkommensten ist die Übereinstimmung in den vier letzten Geboten. Die Gebote 6, 7, 8 sind die in sich geschlossene Gruppe der Rache heischenden Untaten des arischen Rechtes. Die Wahrhaftigkeit entspricht der Verpflichtung zu richtiger Zeugenaussage. Eine weitere wichtige Übereinstimmung liegt darin, daß auch in diesen neun Geboten die ersten vier ausschließlich religiöses Inhaltes sind. Wichtig ist die Begründung des fünften Gebotes: Sei ehrerbietig gegen deinen Vater

und deine Mutter — damit du lange lebest auf dem Boden, den dir Jaho, dein Gott, zu eigen geben wird. An Stelle des Vaterlandes ist hier das von Gott verheißene Land gesetzt. Danach scheint dieses Gebot zwei arische, das zweite und das dritte, zusammen zu ziehen. Ferner fehlt das Gebot der Reinheit (vgl. jedoch Lev. XIX), was auffällt, da gerade den Semiten und Sumeriern die Reinheit im kultischen Sinne sonst sehr am Herzen liegt.

Diese Abschweifung von den durch Leists Grund legende Forschungen[14]) erschlossenen neun arischen Geboten zu den neun biblischen ist auch deshalb wichtig, weil die biblischen Gebote gerade jene Reihe bezeugen, die Leist erschloß, und weil dabei so klar zu Tage tritt, wie die arische Reihe offenbar die ursprünglichere, die biblische aber bloß einerseits eine erweiterte, andrerseits eine zusammen gezogene, immerhin aber nach demselben Grundgedanken angeordnete Wiedergabe bedeutet. Wo die Juden zu der Zeit waren, als die Inder mit den Ḫattifürsten Verträge schlossen, ob sie damals oder später von indischen oder iranischen Völkern, von den Horitern oder den Philistern die Reihe der Gebote entlehnt haben mögen, ob sie sie schon in ähnlicher Umgestaltung erhielten, wie sie in der Bibel vorliegen, oder ob sie sie aus Eigenem geändert haben, ist nicht zu entscheiden, obgleich schon die nächsten Jahre Funde bringen können, die auch solche Fragen gesicherter Lösung zuführen. Allein das Eine steht auf jeden Fall fest, daß die Arier hier

---

[14]) Das nach Th. Mommsens Tode von R. Binding 1905 heraus gegebene Werk Zum ältesten Strafrechte der Kulturvölker (Fragen zur Rechtsvergleichung, gestellt von Th. Mommsen, beantwortet von H. Brunner, B. Freudenthal, J. Goldziher, H. F. Hitzig, Th. Noeldeke, H. Oldenberg, G. Roethe, J. Wellhausen, U. v. Wilamowitz-Moellendorf [bespr. von J. Kohler DLZ 1905 Bd. 29]) bedeutet unbeschadet der Güte der einzelnen Beiträge im ganzen doch schon bloß der Fragestellung nach m. E. einen erheblichen Rückschritt Leist gegenüber. Zu den von Mommsen aufgeworfenen Fragen hat O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte [3], Jena 1906, II 394—414 vom Standpunkte der indogermanischen Altertumswissenschaft aus Stellung genommen, ohne vorher an ihnen Kritik zu üben. Und doch wäre dies viel dringlicher gewesen als sein gegen Leist (S. 128f) erhobener recht allgemeiner Einwand, daß eine Vergleichung der schon zu hoher Kultur gelangten Inder, Hellenen und Italiker keine sicheren Schlüsse auf arische Urzustände gestatte. Denn Leist hat keltisches und slawisches Recht z. T. ausführlicher berücksichtigt als Schrader.

ähnlich die Gebenden waren, wie die Inder die Nehmenden, als sie, allem Anscheine nach aus sumerischem Denken die Vorstellung vom Netze des Waruna gestalteten. Unser Versuch, ältere „indische" Vorstellungen von der sittlichen Weltordnung und Rechtsordnung zu gewinnen, der uns zugleich dazu führte, gewisse Grundzüge des arischen Rechtes überhaupt zu erkennen, gibt uns also erneuten Anlaß, arisches Recht in seinem Gegensatze zu nichtarischem, vornehmlich zu sumerisch-semitischem Rechte zu beleuchten.

Das arische Recht beruht auf der Familie, an deren Spitze der Hausvater steht, das sumerisch-semitische auf der Stadt, die unter dem Schutze ihres Gottes steht. Während nach sumerisch-semitischer Auffassung der Staat den Rechtsbruch verfolgt und bestraft, hat nach arischer der Gekränkte sich selbst Recht zu schaffen und das Gericht stellt bloß, wenn der Fall strittig ist, fest, was Rechtens sei, ohne das Urteil selber zu vollziehen. Das arische Recht straft grundsätzlich nur die Absicht[15]), das sumerisch-semitische grundsätzlich nur den Erfolg. Auch sucht es bei Körperverletzung, ähnlich wie in anderen Fällen, die Feindschaft durch Versühnung aufzuheben, während das sumerisch-semitische Recht bei Körperverletzungen, auch bei tötlichen, die talio in Anwendung bringt. Dabei entwickelt sich eine Symbolik der Bestrafung, welche im arischen Rechte wohl ebenfalls in völlig anderem Sinne sich bewegte. Während die talio fordert, daß jenes Glied des Täters bestraft werde, das er am Verletzten beschädigt hatte (Aug um Auge, Zahn um Zahn), mochte bei den Ariern der Gedanke vorherrschen, jenes Glied zu bestrafen, mit dem gefrevelt worden war[16]). Für

---

[15]) Doch wurde unter Absicht hiebei dolus verstanden, also böser Vorsatz, der aber außerdem auch schon deutlich in der Vorbereitung oder im Versuche der Tat hervor getreten sein mußte.

[16]) Wenigstens ist dies nach der späteren Entwicklung in Iran wahrscheinlich, wo man das Unheil Stiftende grundsätzlich auszurotten trachtete. Die Strafarten freilich, von denen die Geschichte der Perser berichtet, sind nicht minder grausam als die vorher im alten Oriente üblichen, mit denen sie sich übrigens zu einem großen Teile decken. Das ist erklärlich, da es hier galt, fremde Völker zu beherrschen. Eine Anpassung konnte um so leichter stattfinden, als es eine feste arische Strafordnung ursprünglich wohl nirgends gab, da der Strafvollzug im Ermessen des Einzelnen stand und nicht Sache öffentliches Rechtes war.

diese Vermutung spricht, daß Artaḫšassa dem jüngeren Kuraš nach der Angabe des Ktesias die Rechte abhauen ließ, mit der er gegen ihn gekämpft hatte.

Durch diese Abschweifung zum arischen Rechte haben wir zugleich eine Grundlage für die Beurteilung einiger iranischer Verhältnisse gewonnen, die uns später begegnen werden. Und es wären noch eine ganze Anzahl solcher Seitenwege zu beschreiten, wenn alles erwähnt werden sollte, was zu einem erschöpfenden Verständnisse des Mazdaismus und der Voraussetzungen, aus denen er erwuchs, nötig ist. So wäre zu zeigen, wie der Begriff des r̥tam in anderer Gestaltung auch als der höchst persönliche Gott „Zeit“ (zr̥wan) auftrat und Mittelpunkt eines religionsphilosophischen Systemes wurde, das wohl schon vor dem Mazdaismus bestand und zum Teile noch mehr als dieser selbst auf die nachmalige Gnosis einwirkte. Allein wir wollen uns an diese Einzelheiten nicht verlieren, sondern jetzt, nachdem wir altem, arischem Denken näher getreten sind, uns vergegenwärtigen, was zwischen jenem ersten Auftreten der Arier in der Weltgeschichte (nämlich dem Vertrage der Inder mit dem Ḫattifürsten) und der Erhebung des Mazdaismus zur Reichsreligion durch den großen Dārejawōš (521—485) sich bei den Ariern zugetragen hat.

Um 900 muß es gewesen sein, daß die Iranier, den Indern folgend, von Europa durch den Kaukasus nach Asien eindrangen. Hier kamen sie zuerst mit den nichtarischen kaukasischen Völkern in Berührung und mit deren teilweise schon von Babylon beeinflußten Kulturen. Sie waren Hirtenvölker und kannten weder Tempel noch Götterbilder, noch Städte. All das aber fanden sie in immer großartigerer Gestaltung vor, je mehr sie sich der Tiefebene näherten. Das Wissen der Babylonier über die Dinge des Himmels und der Erde mußten sie zunächst in sich aufnehmen und dann ihr eigenes dagegen ausgleichen; sie mußten mit den Sitten und Einrichtungen der Völker, die sie jetzt zum Teile auch unterwarfen, sich abfinden. Dieser Vorgang ist in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung mit dem Eindringen der germanischen Stämme ins römische Weltreich am ehesten vergleichbar, nur daß in unserem Falle Arier auf Nichtarier treffen. Und er vollzieht sich, während die politischen

Eräugnisse einander überstürzen und vor den erobernden Iraniern, Medern wie Persern, den großen Umkreis der alten Völker entfalten. Seit dem Ende des achten Jahrhunderts beginnen sich die medischen Stämme zu Staaten zusammen zu schließen, aus denen im siebenten Jahrhunderte unter der Wirkung des Sakeneinfalles (nach 670) das medische Königtum mit der Hauptstadt Hagmatana hervor geht. Im Jahre 606 fällt Ninua, die Hauptstadt des assyrischen Reiches, durch den Mederkönig Astyigas I und durch Nabukudrossor II von Babylon, wo inzwischen das Volk der Kaldäer zur Herrschaft gelangt ist. Die Perser waren in Elam eingedrungen, hatten sich der alten Stadt Susa bemächtigt und Čišpiš, der Sohn des Haḫāmaniš, hatte ein neues Königtum Ančan begründet. Ihm folgen Kuraš I, Kambujija I und dann sein großer Enkel Kuraš II, der Kyros der Hellenen. Er vereint Medien und Persien (550), erobert Lydien (541), Babylon (539) und schafft ein Reich, das sich von Indien bis nach Ägypten und Hellas erstreckt. Es folgt der Zug des Kambujija II nach Ägypten, der Aufstand im Reiche nach dem Tode dieses Königs und endlich die Wiederherstellung der Ordnung durch Dārejawōš, den ersten Achamaniden, von dem wir ausführliche Inschriften besitzen.

Die wichtigste ist die von Bagistan, um 518 errichtet, in welcher der König seine Taten darlegt, durch die er im Wirrsale Ordnung geschaffen hat, und die sittlichen Grundsätze ausspricht, die ihm den Sieg über seine Gegner verbürgt haben. Er bekennt sich als König von den Gnaden seines Gottes Ahura Mazdā: Es spricht Dārejawōš, der König: Ahura Mazdā übertrug mir die Herrschaft; Ahura Mazdā brachte mir Hülfe, bis ich die Herschaft wieder erlangte — nach dem Willen Ahura Mazdās besitze ich die Herrschaft (Bag. 9). Aber auch die Gründe gibt der König an, weshalb ihm göttliche Hülfe zu Teile ward: Deswegen brachte mir Ahura Mazdā Hülfe und die übrigen Götter, welche es gibt, weil ich nicht böses Herzens war, nicht lügnerisch war, nicht gewalttätig war, weder ich noch mein Geschlecht. Nach dem Gesetze herrschte ich ... Wer meinem Hause beistand, den habe ich wohl behütet; wer schadete, den habe ich streng bestraft (Bag. 63).

Frommheit, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit geben dem Könige Anspruch auf die Hülfe seines Gottes. Doch bedürfen diese Begriffe noch genauerer Erörterung, da sie sich mit den uns geläufigen nicht decken. Der erste ist nur negativ ausgedrückt: der König hat kein „böses Herz", wie die babylonische Übersetzung (Bag. 10) einen nicht genau bestimmbaren iranischen Ausdruck (arika oder arēka) wieder gibt. „Gut" oder „böse" sind Begriffe, die ihren Inhalt immer erst durch die Anschauungen ihrer Zeit erhalten, und im religiös-sittlichen Sinne werden wir wohl das Gegenteil vom schlechten Herzen am treffendsten mit „Frommheit" wieder geben. Unter dem gleichen Gesichtspunkte sind auch die Begriffe „Wahrheit" und „Gerechtigkeit" zu betrachten. Eine Anzahl Stellen in den achamanidischen Inschriften gestattet es, das Wort Wahrheit zunächst ganz in dem uns geläufigen Sinne zu verwenden. Es liegt nahe, beim Lesen der Inschrift von Bagistan die großen Taten, deren der König sich rühmt, für übertrieben zu halten. Allein er ruft aus: Du, der du später diese Inschrift lesen wirst — was ich getan habe, erscheine dir glaubwürdig; strafe es nicht Lügen. Als Ahura-Mazdā-Verehrer sage ich, daß dies wahr ist, nicht erlogen, was ich getan habe aller Wegen (Bag. 56, 57). Das Wort für „wahr", hašija, entspricht auch etymologisch dem griechischen ἐτεός, das wirklich Seiende. Aber schon etwas Anderes spielt herein, wenn der König empfiehlt: Einen Mann, der ein Lügner ist oder ein Abtrünniger, den bestrafe streng (Bag. 64). Zwar sind hier Lüge und Abfall unterschieden, aber das geschieht nur deshalb, weil Dārejawōš den Abfall für eine Folge der Lüge hielt: Diese Länder, welche abtrünnig wurden — die Lüge (drōga) machte sie abtrünnig, als jene (d. i. die Leute, welche sich als Könige ausgaben) das Volk belogen (Bag. 54). Doch der wahre König hat diese Lügenkönige besiegt und zieht daraus für alle Zukunft eine Lehre: Du, der du später König sein wirst — vor der Lüge hüte dich sehr! Einen Mann, der ein Lügner ist, den strafe streng, wofern du wünschest, daß dein Land unversehrt bleibe (Bag. 55). Dem Dārejawōš hat Ahura Mazdā alle Lügner solcher Art in die Hand gegeben: wie es mein Wunsch war, so tat ich mit ihnen (Bag. 75).

Wir haben aber allen Anlaß, anzunehmen, daß die Bedeutung des Wortes noch weiter war und selbst noch über die Vorstellung von einer Art Vorspiegelung falscher Tatsachen — Gomata „war“ doch gar nicht König, Dārejawōš war es ja — hinaus ging. Die spätere awestische Unterscheidung zwischen Wahrheit und Reinheit in Gedanken, Worten und Werken kennt im Wesentlichen schon Herodotos (I 137): Was sie nicht tun dürfen, davon dürfen sie auch nicht sprechen. Für die größere Schande aber gilt das Lügen, und dann das Schulden Machen ..., weil sie behaupten, wer Schulden habe, müsse auch lügen. Im Awesta (Widēwdāt IV 1) heißt es: Wer einem darleihenden Manne das Darlehn nicht wieder gibt, wird zu einem Diebe des Darlehns, zu einem Räuber am Darlehnsgeber. In einer späteren traditionellen Schrift der Parsen heißt es: Wer sein Wort gibt und es nicht hält, wer dem Anderen die Hand aufs Wort gibt ohne Treue und in der Absicht, ihn zu hintergehen, wer einem zahmen Tiere Belohnung zusagt und sie ihm vorenthält, sündigt gegen die Wahrhaftigkeit, die Reinheit des Gedankens. Treue und Wahrhaftigkeit berühren sich also nach dieser Auffassung sehr nahe; besonderes Gewicht wird dabei auf die Vertragstreue gelegt, von der es (Jašt X 2) heißt:

Nicht darfst du brechen den Vertrag.
Du mußt ihn halten Gläubigen
nicht minder als Ungläubigen:
für beide gilt ja der Vertrag.

Wir kennen schon die Stelle, an welcher Dārejawōš sich rühmt, nicht lügnerisch, nicht bösartig, nicht gewalttätig zu sein, nein nach dem Gesetze zu handeln. Noch an einer zweiten Stelle kommt eine Anspielung auf diesen Begriff vor. Nachdem der König die Völker aufgezählt hat, die sein Gesetz hielten, heißt es: Als Ahura Mazdā die Erde in Aufruhr sah, da gab er sie mir, machte mich zum Könige; ich bin König. Nach dem Willen Ahura Mazdās brachte ich alles an seinen richtigen Ort. Was ich ihnen sagte, das taten sie, wie es mein Wille war. Wenn du nun denkst: wie vielfach waren die Länder, welche Dārejawōš, der König, besaß, so betrachte das Bild

derer, die meinen Thron tragen: dann wirst du sie erkennen, dann wirst du erfahren: des persischen Mannes Lanze (arštiš) ist fernhin gedrungen; dann wirst du erfahren: der persische Mann hat ferne von Persien Schlachten geschlagen. Der Aufruhr der Erde ist der Abfall von der Achamaniden-Herrschaft. Er ist eine Folge der „Lüge“; denn als Kambujija nach Ägypten gezogen war, da wurde die Lüge im Lande groß. Indem Dārejawōš die Dinge an ihren Ort brachte, befestigte er dieser Lüge gegenüber das Gesetz, arštā. Und das geschah durch die Lanze, arštiš, des Persers. Der Name der Lanze hebt hervor, daß diese Waffe gerade ist, und die Bedeutung des Geraden liegt auch dem Ausdrucke für das Gesetz zu Grunde. Das „Gesetz“ wird daher auch etwa denselben Begriff in sich schließen wie der „geradeste Weg“, von dem Dārejawōš sagt: Den geradesten Weg verlaß nicht; sei nicht ungerecht (Nakš-i-Rōstahm 6).

Von der Ausübung der Gerechtigkeit berichtet uns Herodotos (I 137): Keiner, selbst der König nicht, darf einen Menschen willkürlich um eines Vergehens willen umbringen lassen, und der Perser darf nicht einmal einen seiner Knechte zu hart behandeln um eines Vergehens willen. Sondern erst wenn er nach reiflicher Überlegung findet, daß seiner Sünden mehr sind als seiner Dienste, darf er an ihm seinen Zorn auslassen. Andere Nachrichten bezeugen noch hierüber hinaus, daß seit Kuraš, also bereits vor dem eigentlichen Einsetzen des Mazdaismus in Iran und im Gegensatze zu älterem arischem Denken, die Verfolgung von Verbrechen, ganz in Übereinstimmung mit unserem heutigen Brauche, von der Privatrache ausgeschlossen und dem Staate vorbehalten war (B. W. Leist, altarisches jus civile I 37). Auf jeden Fall haben wir uns also von der Vorstellung frei zu machen, die Achamaniden hätten despotisch regiert. Despotismus ist den Ariern ursprünglich fremd, der Herrscher steht zu seinen Untergebenen in einem mehr patriarchalischen Verhältnisse, und Änderungen treten hierin erst ein, sobald unterworfene Völker im Zaume gehalten und zu diesem Zwecke dem Könige größere Befugnisse eingeräumt werden müssen. Wenn Dārejawōš von seinen Feinden sagt: Ahura Mazdā gab sie in meine Hände; wie es mein Wunsch war, so

tat ich mit ihnen (Bag. 54), so ist selbst in solche Worte nicht despotische Willkür hinein zu deuten. Der Wille des Königs fällt eben mit dem Gesetze zusammen; er ist aber nicht selbst Gesetz — das wäre Willkür — sondern stimmt auf Grund freier sittlicher Wahl mit dem göttlichen Gesetze überein. Wo diese Übereinstimmung fehlt, dort beginnt für den König wie für jeden Anderen die Lüge. Enthalten auch die Achamiden-Inschriften den Kunstausdruck r̥tam[17]), persisch artam, nicht, so ist doch das Gesetz, von dem sie sprechen, wesentlich im selben, jedes Falles aber der Lüge entgegen gesetzten Sinne zu verstehen: und wie wir zwei Geschlechter nach Dārejawōš auf den Königsnamen Arta-ḫšassa stoßen, der die Herrschaft dieses Königs ausdrücklich zum r̥tam in Beziehung setzt, so sind andererseits schon vom achten Jahrhunderte an iranische Eigennamen mit dem Bildungsbestandteile r̥tam in assyrischen Inschriften bezeugt.

Das r̥tam ist der allgemeinste und oberste Begriff der mazdaistischen Sittenlehre, wie sie uns in den awestischen Schriften entgegen tritt, und nimmt eine ähnlich bedeutsame Stellung, wie schon erwähnt, auch bei den stammesverwandten Indern ein. Ahura Mazdā ist die Verkörperung dieses Begriffes. Versuchen wir also, aus den Worten des Dārejawōš noch weitere Klarheit über das Wesen des r̥tam zu gewinnen.

Die Inschrift von Nakš-i-Rōstahm beginnt mit den Worten: Ein großer Gott ist Ahura Mazdā, welcher diese Erde schuf, welcher jenen Himmel schuf, welcher den Menschen Behagen gab. Und Inschriften von Suez bringen zu der gleichen Formel den Zusatz: welcher dem Könige Dārejawōš die Herrschaft übertrug, die groß, pferdereich, menschenreich ist. Neben dieser Aufzählung des von dem Gotte ausgehenden Guten finden wir in einer Inschrift von Persepolis (d) auch eine des Bösen, davor er schützen soll: Es spricht der König Dārejawōš: Ahura Mazdā bringe mir Hülfe samt allen Göttern, und dieses Land schütze Ahura Mazdā vor der Feindesschar (hēnā), vor dem Mißwachse, vor Lüge. Gegen dieses Land ziehe nicht eine Feindesschar, nicht Mißwachs, nicht Lüge. Um

[17]) Die awestische Schreibung ašom, wie überhaupt š für ohr, entstand wohl unter sakischem Einflusse (vgl. G. Hüsing, iran. Überl. S. 113).

diese Gnade bitte ich Ahura Mazdā samt allen Göttern; dies gewähre mir Ahura Mazdā samt allen Göttern.

Diese Gedanken lassen sich aus dem Awesta mehrfach beleuchten und durch inhaltlich offen sichtlich hinzu Gehöriges ergänzen. Ahura Mazdā in Beziehung zum Himmel, zur Erde, zum Menschen begegnet uns auch in einer Awesta-Stelle (Jašt XIII 2), welche nach Ausscheidung der späteren Einschübe und in freier Wiedergabe etwa lautet:

Ich bins, der da, o Priester, hält
den Himmel dort, der fernhin schaut,
der diese Erde rings umschließt,
die wie ein Vogel in ihm schwebt.

Ich bins, der da, o Priester, hält
die Erde, breit und wohlgebaut,
die alles Körperliche trägt,
das Leben hat und wieder stirbt.

Ich bins, der da, o Priester, hält
das Kindlein in dem Mutterschoß
vor Schaden sicher, unversehrt,
bis ichs zur Ernte laß hervor.

Hier rühmt sich Ahura Mazdā zwar nicht, Schöpfer von Himmel, Erde und Mensch zu sein, aber doch, sie zu halten, für ihren Bestand zu sorgen. Darüber hinaus aber enthält die Stelle auch noch eine Anspielung auf die letzten Dinge. Das Wort, das ich mit „Ernte“ wieder gab, bezeichnet im Systeme der awestischen Theologie auch die Lohnverteilung am Tage des Gerichtes; die Worte sind so gewählt, daß sie nicht nur die Geburt des Kindes sondern auch die Wiederbelebung des Toten für das Jenseits meinen können. Das Grabrelief des Dārejawōš von Nakš-i-Rōstahm zeigt den König, den das Grab umschließt, vor dem brennenden Feueraltare, über dem zwei Gestalten schweben: Ahura Mazdā in der üblichen, von den Assyrern entlehnten Gestalt als Oberkörper eines Mannes, der aus einem geflügelten Ringe hervor ragt, und die lichte Sichel des zunehmenden Mondes mit ihrer dunklen Ergänzung. Der zunehmende Mond ist aber das, auch zahlreichen anderen Völkern geläufige Symbol der Auferstehung, und als zunehmender gleichzeitig die Verheißung, daß alles Schwarze und Finstere von dem Lichten und Guten besiegt wird. Sprechen auch die In-

schriften keine Jenseitshoffnungen aus, so sind solche doch selbst schon für die achamanidische Zeit aus der bildlichen Darstellung zu entnehmen.

Diese Darstellung verbürgt uns auch die Verehrung des Feuers, vor dem ja der König anbetend steht; auch wissen wir, daß sich bei Pasargada wie bei Persepolis zur Achamanidenzeit Feueraltäre befanden. Ihre Reste sind noch heute erhalten, und es ist bezeichnend, daß an beiden Orten je zwei Altäre neben einander stehen.

Das Wasser war ebenfalls schon den Achamaniden in einer Weise bedeutsam, welche aus der Wichtigkeit dieses Elementes für die Landwirtschaft wohl nicht völlig begreiflich wird. Zwar wissen wir von den Vorgängern der Iranier, teils aus assyrischen Texten, teils von der heutigen Erforschung des Landes her, daß man Kanäle schuf zur Bewässerung des Bodens; und dieser ist auf dem iranischen Hochlande ganz besonders dankbar für die Stillung seines Durstes und lohnt solche Wohltat mit überreichen Erträgen. Indessen, wir haben bisher keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß die voriranischen Bevölkerungen dem Wasser eine ähnliche, nicht bloß kultische, sondern auf allgemeine sittliche Grundsätze bezogene Verehrung erwiesen hätten. Es scheint also doch, als ob auch in diesem Punkte mit den Iraniern eine neue Weltanschauung eingesetzt hätte. Die einzige Möglichkeit, auch für voriranische Zeiten eine über den einfachen, handgreiflichen Nutzen hinaus gehende Verehrung des Wassers noch ein Mal belegen zu können, wird nur durch den Gedanken an die Hand gegeben, daß die Wassergöttin der iranischen Religion seit 400 v. Chr., Ardwī Sūrā Anāhitā, eine Wiederaufnahme der elamischen Göttin Nahhunte sein könnte, deren Name um diese Zeit wohl etwa als Nahite gesprochen wurde. Es läge dann nahe, anzunehmen, daß der bei der Hauptstadt von Elam, der späteren Hauptstadt der Achamaniden, Susa, vorbei strömende Fluß, der heutige Kercha, der Nahhunte heilig gewesen wäre; bisher aber ist über den Charakter dieser Göttin nichts bekannt, eben so wenig über etwaige Beziehungen der Nahhunte zum Kercha-Flusse. Diesen nannten die Iranier aber Hu-aspa, „der gutes Wasser hat“, griechisch Χοασπης, Υ(δ)ασπης, und schon von Kuraš dem Großen überliefert Herodotos (I 188), daß ihm eine Menge vierrädriger Wagen in den Krieg folgte,

die, von Maultieren gezogen, abgekochtes Wasser aus dem Choaspes in silbernen Gefäßen hinterdrein führten. Ob hier etwas von Kultus und sittlicher Anschauung herein spiele, muß wohl zweifelhaft bleiben. Viele Gewässer Persiens, besonders die stehenden, beherbergen den Guinea-Wurm, die Filaria. Man könnte also an eine bloße Sicherheitsmaßnahme denken; aber entsprechend den Anschauungen der späteren Zeit wäre die Filaria in höchstem Grade ein Tier der bösen Schöpfung, und der König mußte unbedingt vor einer Verunreinigung durch sie geschützt werden. Unzweifelhaft auf eine sittliche Wertung weist aber ein anderes Beispiel bei Herodotos (I 90) hin. Als Dārejawōš an den Fluß Tearos in Thrakien gekommen war, der vierzig teils warme teils kalte Q̰uellen haben sollte, und dessen Wasser Menschen und Rosse von der Krätze heilte, bekundete er sein Wohlgefallen an dem Flusse, indem er dort eine Säule errichtete mit der Inschrift: Des Tearos Q̰uellen geben das beste und edelste Wasser von allen Flüssen, und zu ihnen gelangte auf seinem Zuge gegen die Saken der beste und edelste von allen Menschen, Dareios, des Ystaspes Sohn, der Perser und der ganzen Erde König. Den Hellenen, deren Stärke das Verstehen fremder Kulturen eben nicht war, mochte solches Verhalten der „Barbaren“, wenn die Kunde davon an ihr Ohr drang, recht absonderlich vorkommen; und der Mangel, mit dem sie in dieser Richtung behaftet waren, ließ sie daher das Verhalten des Ḥšejāršā[18]) bei der Überschreitung des Hellespontos durchaus nicht verstehen, ja als „barbarisch und rasend“ bezeichnen. Als nämlich die Brücke gebaut war, kam ein großer Sturm und zerstörte sie. Hšejāršā ergrimmte darob, ließ dem Hellespontos 300 Geißelhiebe geben, ein paar Ketten in die tiefe See versenken und dabei vom Henker die Worte ausrufen: O du bitteres Wasser! Dein Herr legt dir diese Strafe auf, weil du ihn beleidigtest, obwohl er dir doch nichts getan. Und König Xerxes wird über dich gehen, du magst wollen oder nicht. Von Rechts wegen aber

[18]) [Babylonisch Ahšijarša, elamisch Kšerša. Da im Elamischen ši und še in der Schrift unterschieden werden kann, ist die iran. Schreibung Ḥ-š-j-a-r-š-a in der oben gebotenen Form zu lesen. Die Hellenen bildeten danach ihr Ξερξης und Ξαρξας.

opfert dir kein Mensch, weil du ein trüglicher und salziger Strom bist (Herodotos VII 35). Damit, daß man diese Handlung als Abwehrzauber erklärt, wird man dem Gedanken, der hierbei den Mazdajasna leiten mußte, denn doch nicht gerecht [19]). Wertvoll und echt ist es jedes Falles, daß in den Worten, welche dem Meere zugerufen worden sein sollen, dem Hellespontos sein bitteres Salzwasser und seine Trüglichkeit vorgeworfen werden. Befindet sich der König auf dem Kriegszuge, dann fühlt er sich hierbei, wie bei jeder seiner Herrscherhandlungen, als Vollstrecker des Artam, das heißt des göttlichen Gesetzes, und muß also, was ihm hindernd in den Weg tritt, als sittlich Schlechtes, als Lug und Trug auffassen, muß ihm seine ganze, von Ahura Mazdā ihm zu diesem Zwecke verliehene Selbstherrlichkeit entgegen halten und es ob seiner Bosheit strafen.

Es deutet alles darauf hin, daß im Mazdaismus das Wasser eigentlich eine größere Rolle gespielt hat als das Feuer, und daß man die Mazdajasnas fast mit besserem Rechte als Wasserverehrer denn als Feueranbeter bezeichnen würde. Dem Kulte des Feuers haftet vielmehr etwas Symbolisches, Geistiges an, hinter dem der Gegensatz von Licht und Dunkel, Gut und Böse steht. Nur in diesem Sinne ist das Feuer das Höhere, das Wesentlichere; sein Kult aber sank wohl bald zu einem Rituale herab.

Was alles für den Mazdajasna schon der frühesten Zeit zur guten Schöpfung gehört habe, dessen vermögen wir aber erst vollständiger inne zu werden, wenn wir unsere Aufmerksamkeit einen Augenblick von den Inschriften weg der Kulturarbeit der mazdajasnischen Iranier zuwenden. Nicht die großen Bauten,

---

[19]) Herodotos I 189f berichtet Ähnliches schon von Kuraš: Als er auf dem Zuge nach Babylon (der wohl Welteroberungsfahrt im Sinne des indischen digwijaja ist; vgl. zum Aśwamēdha-Mythos Hüsing, Ir. Überl. S. 211ff) an den Gyndes kam, wollte eines der heiligen, weißen Rosse hindurch schwimmen. Aber der Fluß riß es fort. Da ergrimmte Kuraš über des Flusses Übermut und drohte, er wolle ihn so klein machen, daß künftig Weiber sollten durchwaten können, ohne sich die Kniee zu netzen. Und er maß Gräben ab, schnurgerade, 180 auf jeder Seite, und stellte sein Heer an und ließ sie graben. Und da ihrer so viele waren, wurde das Werk vollendet; aber sie brachten den ganzen Sommer damit zu. Als nun Kuraš an dem Gyndes Rache genommen und ihn in 360 Gräben zerteilt hatte, zog er wider Babylon.

die Bemühungen um die innere Organisation des Reiches — Taten, die bisher in geschichtlichem Zusammenhange schon oft gewürdigt wurden — sind hier hervor zu heben, sondern die Stellung, welche der Verehrer Ahura Mazdās der Natur gegenüber einnahm, die Art, wie er schauend und denkend an sie heran trat, um sie nach seinem Willen, das ist in Übereinstimmung mit seinem Begriffe vom ṛtam, umzugestalten.

Schon das Verhalten des Dārejawōš an dem Flusse Tearos zeigt, wie der Mazdajasna der Natur wertend gegenüber stand. Von Ḫšejāršā erzählt Herodotos (VII 31), daß er auf dem Wege von Phrygien nach Lydien einen Platanenbaum fand, den er seiner Schönheit wegen mit goldenem Schmucke beschenkte und dem er auf ewige Zeiten einen Wächter bestellte. Dem Artaḫšassa II überreichte einst ein Wōmissa genannter Perser einen Granatapfel von außerordentlicher Größe als Geschenk und erntete hiefür des Königs Lob (Plutarchos, Artax. 4). Schönheit und Größe wußte man außer bei Pflanzen auch bei Tieren, vor allem aber am Menschen, zu schätzen. Für Ahura Mazdā wurde ein Gespann der erlesensten nysaischen Pferde gehalten, dem Heere des Ḫšejāršā fuhr ein heiliger, mit acht Schimmeln bespannter Wagen voran, den niemand besteigen durfte. Bekannt ist die Vorliebe der Perser für hochgewachsene Frauen, und um den Tod eines Kriegers mit Namen Artachaiēs trauerte das ganze Heer des Ḫšejāršā, weil er der größte und kräftigste Mann war. Er maß fünf Ellen weniger vier Finger (Herodotos VII 117). Umgekehrt aber war das Schädliche und Abschreckende in der Natur zu bekämpfen und zu vernichten. Alle Strafe im mazdaistischen Sinne bezweckt die Ausrottung des Bösen, aber auch alle Ausrottung des Bösen ist, selbst wenn es sich um nach unserer Auffassung Unzurechnungsfähiges handelt[20]), lediglich Strafe für die darin zu Tage getretene „Lüge“. Wie von den Pflanzen, so gehören auch von den Tieren die einen der guten, die anderen

[20]) Hier ist die für unsere Begriffe so wunderliche Verhandlung gegen Tiere zu erwähnen, welche das iranische Recht kennt. Grundsätzlich können aber auch Tiere ihre Ansprüche gegen den Menschen im Wege der Klage geltend machen. Ein Beispiel davon bietet bekanntlich Jasna XXIX, wo das Rind mit seiner Klage gegen den Bauern abgewiesen wird, da es ja gerade für ihn geschaffen wurde. Doch erhält es den Trost, Zaraþuštra werde es schützen.

der bösen Schöpfung zu. Schon Herodotos (I 140) berichtet, daß die Perser eine große Ehre darein setzten, Ameisen, Schlangen und anderes Ungeziefer zu töten. Das Awesta nennt das Ungeziefer ḫrafstra und versteht darunter alle Tiere der bösen Schöpfung, von der Laus bis zum Tiger; und jeder Mazdajasna soll einen Ḫrafstra-ghan, einen Stecken zum Töten der ḫrafstra, bei sich führen. Das ist für uns eine etwas sonderbare Sache; bedenkt man aber, wie fürchterlich die heißen Gegenden von allerlei Ungeziefer heimgesucht sind, so wird man nicht lange verkennen können, daß in dieser grundsätzlichen Kammerjägerei eine erhebliche Kulturtat liegt. Beherbergt Iran doch Skorpione und Wanzen, deren Stich tötlich wirkt, dazu die Filaria, Gefahr bringende Moskitos und Fliegen.

Denken wir uns nun den Kampf gegen die bösen Wesen symbolisch ins Große gesteigert und zusammen gefaßt als Kampf gegen ein einziges böses Wesen, so ist nach dem Ausgeführten klar, daß dasselbe die Verkörperung der Lüge sein müßte. Es wäre auszustatten mit den abschreckenden körperlichen Eigenschaften der unholdesten Tiere, nicht minder aber auch seiner Kampfesweise nach als tückisch und gefährlich zu denken. Das spätere awestische Schrifttum enthält nun in der Tat eine ganz entsprechende Schilderung von der Druḫš, der Drōga der Inschriften. In einem unbewachten Augenblicke setzt sich die Druḫš in Gestalt einer Fliege dem Menschen auf den Nacken, ohne daß er es merkt; und sie saugt an ihm und wird ganz allmählich größer und schwerer, so langsam, daß der Mensch es nicht merkt. Und sie wächst riesengroß, und wenn sie so schwer geworden ist, daß der Mensch es merkt, dann ist sie auch schon so stark und der Mensch so schwach geworden, daß er sie nicht mehr abzuschütteln vermag, Diese Allegorie hält sich aber wohl durchaus noch im Geiste altes, achamanidisches Denkens[21]). In Persepolis ist eine männliche Gestalt, der

[21]) Als Lehngut kommt sie auch im Talmud (Berakot 61 a) vor. Nach Rab gleicht der böse Trieb einer Fliege, welche zwischen den beiden Türen des Herzens sitzt. Vgl. Gen. IV 7: Wenn du recht handelst, so kannst du (dein Antlitz frei) erheben; wenn du aber nicht recht handelst, so lauert die Sünde vor der Tür und nach dir geht ihr Verlangen; du aber sollst Herr werden über sie. — Sinnvoller wäre hier freilich, wenn statt des „wenn du aber nicht recht handelst" da stünde: „wenn du es aber nicht erheben kannst, so lauert" usw.

König oder Priester, gebildet, die einem großen, abschreckend gestalteten, geflügelten und Zähne fletschend auf sie eindringenden Wesen den Dolch in den Leib stößt. Darin wird also eine Darstellung vom Siege des Gläubigen über die unholde Druḥš zu erkennen sein.

Im Gegensatze zu den bösen Wesen stehen die guten Geschöpfe unter dem Schutze des Glaubens, von ihnen vor allem das für den Ackerbau so wichtige Rind, sodann der Hund, der die Herde und den Besitz des Menschen bewacht, ferner der Hahn, der morgens zu nutzbringender Arbeit ruft und die Finsternis verscheucht. Diese und alle guten Wesen müssen durch Züchtung vermehrt werden, und zu vermeiden ist dabei die Bastardierung der guten mit den schlechten Arten. So wird im Awesta (Widēwdāt XIII 41) die Frage aufgeworfen: Welcher von den beiden Wolfsbastarden verdient eher vertilgt zu werden, der des Hundes mit der Wölfin oder der des Wolfes mit der Hündin? Und die Antwort lautet: Der des Wolfes mit der Hündin; denn er ist schwerer zu zähmen.

Das Gleiche, nur noch in gesteigertem Maße, gilt (Widēwdāt XVIII 62—65) von der Dirne.

Die Dirne, die den Samen mischt,
bewirkt, daß von dem Wasserstrom
im Laufe sich ein Drittel staut,
allein schon bloß durch ihren Blick.

Die Dirne, die den Samen mischt,
bewirkt, daß von dem Schönheitsflor
der Erde welkt ein Drittel hin
allein schon bloß durch ihren Blick.

Die Dirne, die den Samen mischt,
bewirkt, daß von der Manneskraft
der Gläubigen ein Drittel weicht,
allein schon bloß durch ihren Blick.

Sie ist, glaub mir, todwürdiger
als windungsreiche Schlangenbrut,
als Wölfe, die zum Raube ziehn,
als Froschgezücht, das frech sich bläht.

Das Gefühl für Reinheit der guten Art, das hier durchklingt, bekundet auch schon Dārejawōš, indem er sich rühmt: Ich bin Dārejawōš, des Wištāspa Sohn, der Haḫamanide, ein Perser, eines Persers Sohn, ein Arier aus arischem

Samen. In wie weit die den alten Iraniern wie den anderen arischen Stämmen gemeinsame Sitte geschlechtlicher Verbindung naher Verwandter, besonders des Vaters mit der Tochter, des Sohnes mit der Mutter, der Geschwister unter einander, dem Bestreben entspringen mochte, den Stamm rein zu erhalten, und in wie weit man andererseits durch die umfangreichen Harems der Großen zugleich die Emporzüchtung der Rasse mit Bewußtsein fördern wollte, wird schwer zu entscheiden sein. Auf jeden Fall war es aber Verpflichtung des Gläubigen, möglichst zahlreiche und tüchtige Nachkommenschaft zu zeugen und hierdurch den Anteil der guten Schöpfung zu vergrößern. Das konnte aber nur geschehen, wenn dabei auch die Gebote der Sittlichkeit beachtet wurden. Daher wenden sich zahlreiche Stellen des Awesta gegen die verschiedenen Arten geschlechtlicher Unsittlichkeit. Eine Probe möge über den Geist, der hier vorherrschte, Aufschluß geben. Die Göttin Artiš, eine Verkörperung des Begriffes r̥tam (persisch artam), also die Vertreterin der guten Weltordnung, führt (Jašt XVII 57—59) über drei Dinge Klage:

Zum ersten führte Klage da
Artiš, die gute, ragende:
  Weh ob der Dirne, die nicht zeugt!
  Flieh du ihr Heim von ferne schon;
  auf ihrem Pfühle ruhe nicht. —
Was soll ich ihrethalben tun?
Flieg ich vor Scham zum Himmel auf,
berg ich mich in der Erde Schoß?

Zum zweiten führte Klage da
Artiš, die gute, ragende:
  Weh ob des schlimmen Eheweibs,
  die ihrem Gatten Söhne bringt,
  die ihr ein fremder Mann gezeugt. —
Was soll ich ihrethalben tun?
Flieg ich vor Scham zum Himmel auf,
berg ich mich in der Erde Schoß?

Zum dritten führte Klage da
Artiš, die gute, ragende:
  Die größte Schandtat tut mir an,
  wer durch Gewalt ein Mädchen zwingt,
  daß wider Willen es gebiert. —
Was soll ich ihrethalben tun?
Flieg ich vor Scham zum Himmel auf,
berg ich mich in der Erde Schoß?

Die Zeugung tüchtiger Nachkommenschaft stand für den Mazdajasna auf einer Stufe mit der Züchtung edler Tiere und, was schier noch wichtiger ist, auch auf einer Stufe mit dem Anbaue edler Pflanzen. Der König und seine Großen wetteiferten mit einander in der Anlage von Gärten, in denen schöne und fruchtbare Gewächse gezogen wurden. Die zahlreichen Stellen, welche von dieser, mit dem Streben und Glauben des ganzen Volkes in innigstem Zusammenhange stehenden Sitte Kunde geben, will ich hier nicht wiederholen. Nur das eine sei hervor gehoben, daß auch in Bagistan umfangreiche Gartenanlagen bestanden, ja daß der Name des Ortes sich vielleicht geradezu von ihnen herleitet, und daß die Rosen, die heute noch in Persien in einer Fülle und Schönheit gedeihen, wie nirgends sonst auf der Erde, meist bloß verwilderte Überreste alter iranischer Herrlichkeit sind.

Ein uns erhaltenes Dekret (Bull. Corr. Hell. XIII 529) des Dārejawōš an seinen Beamten Gadatas in Magnesia ist ein wichtiges Zeugnis für den Anteil des Königs am Gartenbaue in seinem Reiche. Das Schriftstück atmet auch sonst den Geist mazdaistisches Denkens. Der König hat seinen Beamten, wie der weitere Inhalt des Schreibens zeigt, wegen gewisser Mißgriffe zu tadeln. Trotzdem beginnt er damit, daß er sich seine Verdienste vergegenwärtigt. Dein Vorgehen, schreibt der König, daß du meine Erde bearbeitest und Fruchtpflanzen jenseits des Euphrat in die entlegenen Teile Asiens einführst, lobe ich, und du hast dir dadurch großen Dank von seiten des königlichen Hauses gesichert.

Den Gegensatz zwischen iranischer und hellenischer Auffassung von solchen Dingen wie Gartenbau kennzeichnet die Erzählung (Xenophon Oikon. IV 21—23, Cato major XVII) von Kuraš dem Jüngeren, der seinen hellenischen Gastfreund Lysandros voll Stolz und Selbstbewußtsein in dem von ihm eigenhändig gepflegten Garten herum führte. Der Hellene aber konnte gar nicht begreifen, wie ein freier Mann sich so banausisch betätigen könne: derlei müßten in Hellas die Sklaven tun!

Die alte iranische Sage von Jama (Widēwdāt II), dem Herrscher über die Menschen des goldenen Zeitalters, enthält Züge, welche aus mazdaistischem Geiste in sie Aufnahme fanden und neuerlich das Streben der Iranier nach dem Schönsten und

Besten verdeutlichen. Jama erinnert in der Erzählung, die ich sogleich anführen werde, an Noah; doch muß er nicht eine Arche gegen die drohende Flut sondern einen Pferch gegen den nahenden Winter bauen. Wichtiger als diese mehr äußerliche Abweichung ist die Verschiedenheit im Geiste der ganzen Erzählung, nämlich daß Jama nicht wie Noah einfach Paare aller Tiere überhaupt, sondern nur die der guten Schöpfung, und von diesen wieder nur solche von größter Schönheit und Vollkommenheit zum Zwecke der Züchtung rettet.

Der Schöpfer Ahura Mazdā
berief die Götter allesammt
zur Ratsversammlung in Wē̜jah,
woselbst die Arier wohnhaft sind.

Es kam zum Rate Jama auch,
der strahlend schöne, gute Hirt,
zusammt der Menschen Edelsten
in Wē̜jah, wo die Arier sind.

Zu Jama sprach da Mazdā dies:
Jama, Wiwahwas schöner Sproß!
Ein Frost kommt über diese Welt,
die Wolken senden Schnee herab.

Ein Drittel kaum vom Vieh entkommt,
geborgen von der besten Trift,
geborgen auf den Bergeshöhn,
geborgen tief im Flussestal.

Wo Weideland vor Winterszeit
sich dehnte, fegt die Schmelzeflut
die Stapfen deines Viehs hinweg
und öde liegt das ganze Land.

Doch du mach einen Pferch zu recht,
auf jeder Seite meilenlang.
Den Samen bringe dort hinein
von Schafen, Rindern, Menschen auch.

Laß Wasser ringsum fließen dort
halb meilenbreit den Weg herum,
und Wiesen pflanze ringsum dort
halb meilenbreit den Weg herum.

Vorn an dem Pferche baue du
der Brücken neun und hinten drei
und zeichne dann den Pferch dir an
mit deiner goldnen Pflugesschar.

Nicht Bresthafte, nicht Höckrige,
nicht Taube, Stumme, Rasende,
nicht Aussätzige, Häßliche,
nicht irgendwie Mißratene

sondern die Schönsten, Größesten
der Menschen, Rinder, Pflanzen auch
und Tiere bring zur Zucht hinein,
die allerwohlgestaltetsten.

Bring auch die unversiegliche,
die goldne Speise in den Pferch
und schließe alsdann hinter dir
des Pferches strahlend helle Tür.

Da sprach Jama: Wie soll ich denn
den Pferch so machen, wie du mir,
mein Herr, es sagtest? Mazdā sprach
zur Antwort drauf zu Jama so:

Jama, Wiwahwas schöner Sproß,
zerstampf die Erde mit dem Fuß,
durchknet sie mit den Händen dann,
so wie man feuchten Lehm zerdrückt.

Und Jama tut so, wie es ihm
von seinem Herrn geboten war,
zerstampft die Erde mit dem Fuß,
knetet sie mit den Händen dann.

So machte Jama seinen Pferch,
auf jeder Seite meilenlang,
brachte den Samen dort hinein
von Schafen, Rindern, Menschen auch,

ließ Wasser ringsum fließen dort
halb meilenbreit den Weg herum,
und pflanzte Wiesen dorten an,
halb meilenbreit den Weg herum.

Vorn an dem Pferche baute er
der Brücken neun und hinten drei
und zeichnete den Pferch sich an
mit seiner goldnen Pflugesschar.

Nicht Bresthafte, nicht Höckrige,
nicht Taube, Stumme, Rasende,
nicht Aussätzige, Häßliche,
nicht irgendwie Mißratene

sondern die Schönsten, Größesten
der Menschen, Rinder, Pflanzen auch
und Tiere brachte er zur Zucht
hinein, die wohlgestaltetsten,

Trug auch die unversiegliche,
die goldne Speise in den Pferch
und hinter sich schloß er sodann
des Pferches strahlend helle Tür.

Berichten die Hellenen, daß iranische Große und Könige stets wasserreiche, schöne Waldgebiete umhegten, Lusthäuser in ihnen anlegten und Herden edler Tiere in diesen Pferchen hielten, so werden wir wohl annehmen dürfen, daß hiemit wenigstens ursprünglich irdische Nachahmungen der entschwundenen Gartenpracht des Jama beabsichtigt waren.

Bei solcher von sittlichen und religiösen Erwägungen unterstützter Pflege des Gartens, welche im Wesentlichen als Züchtung guter Gewächse betrachtet wurde, wird es uns gewiß nicht wundern, daß die Iranier die Gartenanlage geradezu als Zeugungsstätte auffaßten und umgekehrt die Zeugung mit der Gartenarbeit verglichen, die Freuden, welche das Weib spendet, mit denen des Gartenbaues und dann auch im weiteren Sinne mit denen des Landbaues. Dabei haben wir zu berücksichtigen, daß ein dürres und deshalb schwer bearbeitbares Land wie Iran selbst bei aufopferndster Pflege durch Bewässerung nur an räumlich immer ziemlich enge begrenzten Stellen in ein Paradies verwandelt werden konnte, daß also an eine Landwirtschaft mit weit ausgedehnten Feldern in unserem Sinne nicht zu denken ist.

Aus dem die religiöse Gesetzgebung enthaltenden Teile des Awesta (Widēwdāt III 23ff) sei als Belege für die eben entwickelten Gedanken folgende Stelle angeführt:

Der Erde schafft Befriedigung,
wer auf die Fluren Saaten sät
und Wasser auf die Dürre bringt.

Ungern nur liegt die Erde brach
und ungepflügt, die Pflügung heischt
und Lohn verspricht dem Bauersmann —

wie eine schöne Frau, die schon
seit langem keine Söhne hat
und Lohn verspricht dem Ehemann.

Wer diese Erde sorglich pflegt
mit seiner Hände Arbeitskraft,
dem bringt sie reichlichen Ertrag —

so wie den lieben Mann die Frau,
wenn er bei ihr geruhet hat,
zum Danke mit dem Sohn beschenkt.

Die Erde spricht zu dem Manne, der sie bearbeiten will:

Ich will dir Ernte tragen: viel
Getreide, Früchte aller Art
und Nahrungsfülle birgst du dann!

Die Erde spricht zu dem Manne, der sie nicht bearbeiten will:

Zur Strafe sollst du künftig stehn
an fremde Türen angelehnt
als Bettler, der um Nahrung fleht.

Zur Strafe wird man dann an dir
vorüber tragen beste Kost
zum Reichen, der im Vollen praßt.

Und die ganze Lehre wird in folgenden Spruch zusammen gefaßt:

— Was ist denn unsres Glaubens Kern?
= Daß unentwegt man Saaten sät;
denn wer da Saaten allwärts sät,
der sät des Glaubens edle Saat.

———

Die Verirrten des Cartesius und das Auxiliarmotiv. (Zur Psychologie des Entschlusses.)

Vortrag, gehalten am 27. Januar 1913
von
Prof. Dr. Otto Neurath, Wien.

Ich will meine Ausführungen an eine bemerkenswerte Stelle im „Methodus" des Cartesius anknüpfen. In diesem Werk erörtert der Verfasser neben den Regeln der theoretischen Forschung auch Regeln des praktischen Handelns, die in Darstellungen der Cartesianischen Ethik meist nur ungenügend gewürdigt werden. Cartesius stellt unter anderem folgenden Grundsatz auf: „Alles, was ich mir einmal vorgenommen, mit größter Beständigkeit und Zähigkeit durchzuführen und an Entschlüssen, die ich auf Grund recht ungenügender oder völlig mangelnder Einsicht gefaßt hatte, ebenso unbeirrt und energisch festzuhalten wie an solchen Entschlüssen, über deren Tragweite ich zu voller Klarheit gekommen war. Ich nahm mir die Wanderer zum Vorbild, die sich in einem Waldesdickicht verirrt haben und ohne Weg und Steg nicht wissen, nach welcher Seite sie sich wenden sollen. Sie dürfen nicht ziellos hin und her irren, ihr Glück bald in dieser, bald in jener Richtung versuchen und erst recht nicht an Ort und Stelle verharren; sie müssen vielmehr möglichst geradeaus in ein und derselben Richtung darauflos gehen. Wenn sie aber einmal eine Richtung eingeschlagen haben, dürfen sie sich von derselben nicht durch seichte Argumentationen abbringen lassen, auch dann nicht, wenn sie vielleicht anfangs überhaupt keinen Grund gehabt haben mögen, gerade diesen Weg vor anderen zu wählen. Und wenn das Festhalten dieses Entschlusses sie schon nicht ans ursprüngliche Ziel führt, so werden sie auf diese Weise doch jedenfalls an einen Ort gelangen, der ihnen erwünschter ist als die Mitte des Waldes. Ebenso ist es im Leben; wir müssen oft handeln, ohne die Tragweite der einzelnen Möglichkeiten überblicken zu können. Es ist daher am zweckmäßigsten, das zu tun, was uns als das beste erscheint, wenn wir schon nicht festzustellen vermögen, was in Wirklichkeit das beste ist. Aber selbst dann, wenn wir zwei einander ausschließenden Möglichkeiten gegenüberstehen und nicht den allergeringsten Grund haben, die eine vor der anderen zu bevorzugen, müssen wir uns doch für

irgend eine von den beiden entscheiden; wenn wir uns aber einmal für eine entschieden haben, müssen wir, soweit unser Tun in Betracht kommt, so vorgehen, als ob kein Zweifel bestünde, sondern alles wahr und sicher sei, und zwar deswegen, weil der Gedanke, der unserem Entschluß zugrunde lag, wahr und sicher ist. Und dies genügte mir, um mich von allen jenen Ängsten und Gewissensbissen zu befreien, durch die schwächere Naturen im allgemeinen gequält werden.“ Mit diesen Worten formuliert Cartesius seine Resignation auf dem Gebiet des praktischen Tuns. Er erkennt prinzipiell die Notwendigkeit an, daß wir mit unzureichender Einsicht handeln müssen. Wie gliedert sich nun dieser Gedankengang seiner Weltbetrachtung ein? In der zweiten Abteilung des Methodus stellt er seine bekannten vier Regeln für die theoretische Forschung auf: Man solle nur klar Erkanntes als wahr annehmen, alle Probleme in Einzelfragen zerlegen, die Probleme nach ihrer Kompliziertheit anordnen und bei allen Problemstellungen eine vollständige Übersicht anstreben.

Cartesius ist der Meinung, daß man auf dem Gebiete der Theorie durch sukzessives Aneinanderreihen von Sätzen, die man als definitiv wahr erkannt hat, zu einem vollständigen Weltbild gelangen könne. Er legt bei diesem Streben große Zuversicht an den Tag, die scharf von der oben festgestellten Resignation absticht. „Nichts ist so schwer, daß man nicht schließlich hingelangen, nichts so versteckt, daß man es nicht entdecken kann.“ Aber wie soll nun derjenige handeln, welcher noch nicht die vollständige Einsicht erlangt hat? Cartesius formuliert zu diesem Zweck provisorische Regeln für das praktische Handeln, die so lange zu gelten hätten, als man nicht zur vollständigen Einsicht gelangt ist. Für diejenigen, welche der Meinung sind, daß man nie zur vollständigen Einsicht gelangen könne, werden diese provisorischen Regeln zu definitiven. Die Notwendigkeit, auch bei unvollständiger Einsicht handeln zu müssen, ergibt sich schon daraus, daß ja auch das „Nichthandeln“ ein Handeln — das Ergebnis eines Entschlusses — ist. Darauf, daß der Ablauf des Geschehens von unserer Entschließung abhängt, kommt es aber eben an. Cartesius rechnet das theoretische Denken nicht unter die Handlungen. Diese Ansicht könnte man durch den Hinweis stützen, daß man das

Denken gewissermaßen auf eine Zeitlang suspendieren kann, während dies beim Handeln im engeren Sinne nicht möglich sei, muß man doch, wie schon gesagt, auch das Nichthandeln als ein Handeln ansehen. Dagegen läßt sich freilich einwenden, daß es eine ganze Reihe von Beschäftigungen gibt, die sich ähnlich wie das Denken verhalten. Wir können ja auch den Bau eines Hauses zeitweilig unterbrechen und, solange es uns gut dünkt, schwanken, ob wir ihn fortsetzen sollen. Zwar kann so die zum Hausbau günstigste Zeit verstreichen und der angefangene Bau leiden — aber das gleiche gilt doch auch vom Denken. Man kann vom Denken nur behaupten, daß es zu jenen Tätigkeiten gehört, die vom Zeitpunkt, in dem man sie in Angriff nimmt, und von der Schnelligkeit der Ausführung verhältnismäßig unabhängig sind; jedenfalls handelt es sich hier nur um graduelle, nicht um prinzipielle Unterschiede zwischen Denken und Handeln. In den „Prinzipien" trennt Cartesius Denken und Handeln scharf voneinander. „Den vorläufigen Zweifel muß man auf die Beschäftigung mit der Wahrheit beschränken, denn im Leben würde oft die Gelegenheit zum Handeln vorübergehen, ehe wir uns der Zweifel entledigen könnten. Oft müssen wir uns nur Wahrscheinliches zum Ziel setzen und sind zuweilen genötigt, auch dann eine von zwei Möglichkeiten zu wählen, wenn keine die wahrscheinlichere ist." In diesem Sinne werden die drei provisorischen Moralregeln formuliert; man solle sich den üblichen Gesetzen, Gebräuchen und Religionsanschauungen anpassen; auch bei unzureichender Einsicht energisch handeln und lieber sich als die Weltordnung ändern — eine im ganzen stoische Anschauungsweise.

Es war ein Grundirrtum des Cartesius, daß er nur auf praktischem Gebiet der provisorischen Regeln nicht entbehren zu können glaubte. Auch das Denken bedarf der provisorischen Regeln in mehr als einer Hinsicht. Schon die beschränkte Lebensdauer drängt uns vorwärts. Der Wunsch, in absehbarer Zeit das Weltbild abrunden zu können, macht provisorische Regeln zu einer Notwendigkeit. Aber auch prinzipielle Momente sprechen gegen die Cartesianische Ansicht. Wer eine Weltanschauung oder ein wissenschaftliches System schaffen will, muß mit zweifelhaften Prämissen operieren. Jeder Versuch, von einer Tabula rasa ausgehend, ein Weltbild zu schaffen,

indem an definitiv richtig erkannte Sätze weitere angereiht werden, ist notwendigerweise voll Erschleichungen. Die Erscheinungen, welchen wir begegnen, sind derart miteinander verbunden, daß sie nicht durch eine eindimensionale Kette von Sätzen beschrieben werden können. Die Richtigkeit jedes Satzes hängt mit der aller anderen zusammen. Einen einzelnen Satz über die Welt kann man überhaupt nicht formulieren, ohne gleichzeitig zahllose andere stillschweigend mit zu benutzen. Auch vermögen wir keine Aussage zu fällen, ohne unsere ganze vorhergegangene Begriffsbildung in Verwendung zu nehmen. Wir müssen einerseits die Verbindung jedes Satzes, der von der Welt handelt, mit allen anderen, die über sie ausgesagt werden und andererseits die Verbindung jedes Gedankenganges mit unseren früheren Gedankengängen konstatieren. Wir können die bei uns vorgefundene Begriffswelt variieren, ihrer entledigen können wir uns nicht. Jeder Versuch, sie von Grund auf zu erneuern, ist schon selbst in seiner Anlage ein Kind der vorhandenen Begriffe.

Wie verhält es sich nun mit provisorischen Regeln auf dem Gebiet der Weltbetrachtung? Es zeigt sich, daß man, um vorwärts zu kommen, sehr oft in die Lage versetzt wird, sich für eine von mehreren gleichwahrscheinlichen Hypothesen entscheiden zu müssen. Daß man die Notwendigkeit provisorischer Regeln auf dem Gebiete des Denkens weniger deutlich einzusehen pflegt, hängt wohl damit zusammen, daß man gewissermaßen mehrere theoretische Leben gleichzeitig zu führen imstande ist. Schwerwiegende und kühne Denkversuche kann man oft ruhig wagen, und wenn sie übel ausgehen, andere in Angriff nehmen. Hingegen kann man nicht in derselben Weise z. B. eine mehrfache Berufsausbildung versuchen. Man kann verschiedene Lichttheorien immer vom gleichen Ausgangspunkt aus entwickeln, wie man etwa verschiedene Ausflüge unternehmen kann. Doch darf man nicht übersehen, daß es keineswegs gleichgültig ist, welche Gedankenketten man vor einer bestimmten Problemstellung einmal gehabt hat. Das Denken des Menschen während seines ganzen Lebens ist eine psychologische Einheit, und man kann nur in sehr bedingtem Sinne von Ideengängen an sich sprechen. Obzwar Cartesius doch immer wieder vom Denkvorgang redet, behandelt er ihn wie

ein System logischer Beziehungen, das selbstverständlich als solches mit dem psychologischen Ablauf, dem es seinen Ursprung verdankt, nichts zu tun hat. Cartesius scheint die Möglichkeit im Auge zu haben, daß man jeden Gedankengang immer wieder von neuem beginnen kann. Was soll man aber tun, wenn man, um eine Hypothese zu Ende zu denken, schon ein ganzes Leben benötigt, also sich vor dem Abschluß der ganzen Untersuchung für einen Weg entscheiden muß, den man nicht wieder zurückgehen kann? Freilich sind auf dem Gebiete des Denkens diese Fälle nicht sehr häufig. Wenn man sich vorstellt, wie ein Ideengang abgelaufen wäre, wenn man andere Prämissen zugrunde gelegt hätte, dann hat man damit diese zweite Möglichkeit auch schon realisiert, während dies auf dem Gebiet des Handelns im engeren Sinne nicht der Fall ist, hier bedeutet das Ausmalen des „wie es hätte werden können" noch lange nicht die Realisierung des Geschehens. Die wichtigsten Denkakte können willkürlich wiederholt werden, bei den wichtigen Handlungen des menschlichen Lebens ist dies meist nicht der Fall. Die Einmaligkeit des Geschehens gilt hier für charakteristisch. „Man kann nicht zweimal in den gleichen Fluß steigen." So ruft denn auch Hebbels Marianne in ihrem Gebet:

„Du tatest, was du noch nie tatst, du wälztest
Das Rad der Zeit zurück; es steht noch einmal,
Wie es vorher stand; laß ihn anders denn
Jetzt handeln."

Wir sahen, daß die Einmaligkeit und Mehrmaligkeit des Geschehens sowohl auf dem Gebiet des Denkens als auch dem des Handelns im engeren Sinne vorkommt. Daß überhaupt ein Zweifel eintreten kann, ergibt sich daraus, daß bekannte und unbekannte Prämissen vorliegen, aus denen die Conclusio keineswegs eindeutig erschließbar ist. Es kann nun vorkommen, daß man sich für einen bestimmten Weg, sei es nun auf dem Gebiet des Denkens oder dem des Handelns im engeren Sinne entscheiden muß. Cartesius hebt die Notwendigkeit hervor, den erforderlichen Entschluß rasch und ohne Lähmung des Willens fassen zu können. Während er aber vor allem die Art und Weise schildert, wie man einen Entschluß, den man auf Grund unzureichender Einsicht gefaßt hat, zur Durchführung bringen soll, will ich im folgenden im Anschluß an Cartesius die Frage be-

handeln, wie denn empirisch ein solcher Entschluß zustande kommt.

Wir sahen, daß in vielen Fällen der Handelnde durch Betrachtung verschiedener Handlungsmöglichkeiten zu keinem Resultat zu kommen vermag. Greift er dennoch eine heraus um sie zu realisieren, und benutzt er dabei einen Grundsatz allgemeinerer Art, so wollen wir das so geschaffene Motiv, welches mit dem in Frage stehenden konkreten Zielen nichts zu tun hat, als Auxiliarmotiv bezeichnen, weil es dem Schwankenden gewissermaßen zu Hilfe kommt.

In seiner reinsten Form erscheint das Auxiliarmotiv beim Losen. Wer durch Einsicht nicht mehr imstande ist, sich für eine von mehreren Handlungsweisen zu entscheiden, kann das Los zu Hilfe rufen oder, was dasselbe ist, in formloser Weise erklären, er tue eben „irgend etwas" oder warte ab, welcher Entschluß beim Hin- und Herschwanken siegen werde, indem er gewissermaßen der Ermüdung die Entscheidung überläßt, jedenfalls einer außerhalb der in Frage stehenden Motive gelegenen Instanz, die in eine Kategorie mit dem Papagei zu stellen ist, der die „Planeten" zieht.

Die hier geschilderte Gemütsverfassung findet sich in dieser Klarheit nur bei Menschen des modernen Gesellschaftstypus, die gewöhnt sind, einen großen Teil ihres Tuns von der individuellen Einsicht abhängig zu machen, indem sie in langen Gedankenketten Mittel und Zwecke genau abwägend überprüfen. Aber auch der traditionelle Mensch wird sich mitunter der Schwierigkeit der Wahl bewußt, insbesondere dann, wenn er Handlungen gegenübersteht, die durch die Tradition nicht ausreichend determiniert werden. Auch dann gerät er in eine peinliche Lage, wenn widersprechende Traditionen auf ihn einstürmen. Man kann sich Menschen aller Art in Situationen denken, in denen alles Überlegen nicht weiter hilft. Es besteht nicht der geringste Anlaß, daran zu zweifeln, daß ein großer Feldherr, wie Napoleon, häufig außerstande ist, durch Reflexion sich für ein bestimmtes Tun zu entscheiden. Nichtsdestoweniger ist die Methode des mehr oder weniger eingestandenen Knöpfeabzählens den meisten Zeitgenossen ein Gegenstand des Abscheus oder des Gelächters. Da aber diese Zeitgenossen doch auch nicht im Besitze der vollkommenen Einsicht sind, fragt es

sich, welche Surrogate des Knöpfeabzählens sie in Anwendung bringen.

In vielen Fällen liegt ein triebartiges Handeln vor, doch kann dasselbe keineswegs alles leisten. Da es von Zweifeln befreit, wird es von vielen hochgeschätzt und seine Wirksamkeit oft übertrieben geschildert. Ja viele wünschen selbst dort ein instinktives Handeln, wo es sich um ganz reine Zweckmäßigkeitsprobleme dreht. Manche sind der Meinung, man könne zunächst reflektieren und dann erst, wenn die Reflexion versagt, sich an den Instinkt wenden; eine Anschauungsweise, welche Mißbrauch mit dem Instinkt treibt, da sie ihn gewissermaßen als Lückenbüßer bewußt einführt, während seine Bedeutung doch dort zum Ausdruck kommt, wo er von vornherein herrscht, wenn auch vielleicht die Reflexion ihn ersetzen könnte. Aber ein Instinkt in Reserve dürfte wohl psychologisch bedenklich sein. Gerade wenn man die Bedeutung des instinktiven Handelns hoch einschätzt, darf man den Instinkt nicht so mißbrauchen. Man muß sich doch darüber klar werden, daß bei komplizierten rationalen Zusammenhängen, wie sie die bewußt geschaffenen Institutionen der Gesellschaftsordnung und der modernen Technik bieten, der Instinkt versagen muß. Die Bedeutung des Instinkts liegt sicher zum Teil darin, daß er in jenen Perioden, in denen die kalte Berechnung eine geringe Rolle spielt, das Schwanken überhaupt nicht aufkommen ließ und in dieser Richtung Kraftverschwendung vermied. Es wäre übel mit der Welt bestellt, wenn man darauf hätte warten müssen, bis die Einsicht regiert und die Schäden, welche sie zum Beispiel durch das Erzeugen des Schwankens hervorruft, selbst wieder systematisch eliminiert.

„So übt Natur die Mutterpflicht
Und sorgt daß nie die Kette bricht,
Und daß der Reif nie springet.
Einstweilen bis den Bau der Welt
Philosophie zusammenhält,
Erhält sie das Getriebe
Durch Hunger und durch Liebe.“

Wo der Instinkt zurücktritt, treffen wir sehr häufig die unbewußte Tendenz an, jeden Ansatz zu lähmendem Schwanken auf irgend eine Weise zu eliminieren. Hierher gehört auch teilweise der Glaube an Orakel, Vorzeichen, Prophezeiungen und

ähnliches. Ich möchte dies nicht so verstanden wissen, als ob etwa diejenigen, welche sich nach Vorzeichen richten, der Ansicht wären, dieses Vertrauen in Omina sei ihnen nützlich und daher zu bewahren. Die Sache verhält sich vielmehr so, daß die aus anderen Quellen stammende Anschauung vom Wert der Vorzeichen, auf eine Gefühlsdisposition stößt, für welche die Elimination des Zweifels die Befreiung von einem Unlustgefühl bedeutet, weshalb unwillkürlich die betreffende Denkweise begierig absorbiert wird. Auf diese Weise möchte ich auch die bei großen Feldherrn, Politikern und anderen Tatmenschen so häufig beobachtete Neigung zum Aberglauben erklären. Wobei ausdrücklich hervorzuheben ist, daß solche Männer oft weit abergläubischer sind, als es dem Geist ihres Zeitalters entspricht, und daß die Formen ihres Aberglaubens zuweilen merkwürdig primitiv oder archaisch sind. Dies ist ein weiterer Beweis dafür, daß es sich bei diesem Aberglauben nicht etwa um Produkte später Reflexionsstufen handelt, wie man sie gelegentlich beim Spiritismus und anderen derartigen Bewegungen antrifft. Selbstverständlich sind aber Menschen des oben geschilderten Typus, wenn sie dazu Gelegenheit haben, auch einer nachträglichen Systematisierung und Begründung ihrer ursprünglichen abergläubischen Neigungen zugänglich. Behält man dies im Auge, so wird es auch verständlich, weshalb gerade in politisch bewegten Zeiten, wenn man über die weitere Entwicklung sehr im unklaren ist, der Spiritismus und verwandte Strömungen leichter Boden gewinnen. Doch wirken auch andere Umstände, die wir hier nicht näher besprechen können, dabei mit. So spielt zum Beispiel der Wunsch, die Zukunft zu kennen, eine große Rolle und, wie man oft sehen kann, gerade bei Individuen, deren schwächlicher Charakter ihnen nicht erlaubt, tatkräftig die Geschehnisse zu beeinflussen. Dieser Typus neigt von vornherein mehr zu den komplizierteren Formen der Prophetie und er schafft sich oft eine möglichst rationalisierte Konstruktion der Omina. Die ausgebreitete Beschäftigung mit solchen Dingen muß die Willensleere füllen helfen. Dieses Produkt der Willensschwäche kann aber auch, wie oben gezeigt wurde, von tatkräftigen Individuen zur Stärkung ihrer Entschlußfähigkeit verwendt werden.

Ebenso dienen andere Arten der Autorität dazu, das Schwanken zu beseitigen. So wenden sich z. B. viele mit Vorliebe in schwierigen Fällen an Beichtväter oder andere Berater, weil sie von störendem Zweifel befreit werden wollen. Wenn sie über ihr Verhalten diesen Autoritäten gegenüber nachdenken, kommt ihnen begreiflicherweise die triebhafte Basis desselben nicht zum Bewußtsein und sie suchen nachträglich ihr Vorgehen mit der höheren Einsicht der Befragten zu motivieren — eine Erklärung, die ja auch zuweilen zutreffen dürfte. In den Fällen jedoch, wo bei Zweifel ein Klügerer um Rat angegangen wird, ist das Problem nur um eine Stufe verschoben, da es sich fragt, was denn dieser Klügere tun soll, wenn er eine Entscheidung bei aller Überlegung nicht zu fällen vermag. Die Tendenz, zu einer Entscheidung kommen zu wollen, steht auch sonst im Vordergrund, was man zum Beispiel aus der Tatsache entnehmen kann, daß bei Abstimmungen der Präsident die Entscheidung fällt, wenn keine Majorität erzielt wird. Ja das Majoritätsprinzip selbst dient wohl oft vorwiegend dem Zweck, den Streit zu eliminieren und irgend eine Entscheidung herbeizuführen, gleichgültig, ob sie nun die klügste ist. Es mag für viele ein Ergebnis der Sehnsucht nach Ruhe sein. Und es könnte ganz gut jemand das Majoritätsprinzip nur deshalb begrüßen, weil es die Handlungsfähigkeit erhöht, indem es häufig ein beliebtes Surrogat des unbeliebten Losens darstellt. Auch der Schiedsrichter spielt wohl zuweilen keine andere Rolle. Und wenn die Italiener des Mittelalters und der Renaissance, um ihre inneren Kämpfe zu beseitigen, oft grundsätzlich den Podestà aus einer fremden Stadt holten, war wohl auch die Tendenz nach Ruhe wirksam und es mag gelegentlich den Bewohnern einer Stadt gar nicht mehr sonderlich darauf angekommen sein, ob der Unparteiische, den sie herbeiriefen, sich einer besonderen Einsicht erfreute.

Wir sahen, daß der Instinkt den Zweifel schon im Keime erstickt, der Glaube an Omina ihn rasch beseitigt, und daß manche Institutionen, die äußerlich ganz anderen Charakter tragen, zum Teil auch dahin wirken, bei mangelnder Einsicht irgend einem Entschluß, irgend einer Ordnung der Dinge zum Durchbruch zu verhelfen. Die gleiche Wirkung hat natürlich auch jene Beschränktheit, die überhaupt nur eine einzige Handlungsmöglichkeit vor sich sieht.

Heutzutage ist der Instinkt in den großen Kulturzentren stark zurückgedrängt, auch der Aberglaube spielt eine geringe Rolle. Die meisten Zeitgenossen pochen auf ihre Einsicht und wollen einzig und allein ihr in allen Dingen die Entscheidung überlassen. Sie gehen dabei von der Ansicht aus, daß man bei genügendem Nachdenken mindestens feststellen kann, welche Handlungsweise die größere Wahrscheinlichkeit, erfolgreich zu sein, für sich hat, wenn schon Gewißheit unmöglich sein sollte. Daß Fälle vorkommen, in denen man vor mehreren Handlungsmöglichkeiten ganz ratlos steht, wird negiert oder für so überaus unwahrscheinlich erklärt, daß darüber ein vernünftiger Mensch nicht weiter nachzudenken brauche. Die Menschen dieser Art sind meist der Ansicht, daß, wenn Schwierigkeiten auftauchen, schärferes Nachdenken zum Ziele führen müsse; sie übersehen dabei völlig, daß auch der schärfste Denker bei fehlenden Prämissen zu mehreren gleichwertigen Konklusionen gelangen kann. Wer an dem Glauben festhält, mit seiner Einsicht alles erledigen zu können, antizipiert eigentlich jene vollständige Weltkenntnis, die Cartesius als fernes Ziel der wissenschaftlichen Entwicklung hinstellt. Dieser Pseudorationalismus führt teils zur Selbsttäuschung, teils zur Heuchelei. Erziehung und Charakter unterstützen diese Irrtümer, von denen sich Cartesius, den man doch als Stammvater des Rationalismus zu behandeln pflegt, auf dem Gebiet des praktischen Handelns, wie wir oben sahen, freizuhalten wußte. Die Pseudorationalisten erweisen dem wahren Rationalismus einen üblen Dienst, wenn sie ausreichende Einsicht dort vortäuschen, wo gerade strenger Rationalismus sie schon aus logischen Gründen ausschließt. Gerade darin, die Grenzen der jeweiligen Einsicht scharf zu erkennen, sieht der Rationalismus seinen Haupttriumph. Ich möchte die so weitverbreitete Neigung zum Pseudorationalismus aus denselben unbewußten Bestrebungen ableiten, wie die Neigung zum Aberglauben. Die Menschen wurden durch die vordringende Aufklärung immer mehr der früher üblichen Mittel beraubt, die geeignet waren, eine eindeutige Entscheidung zu ermöglichen. Daher warf man sich auf die Einsicht, um ihr mit aller Gewalt ein entsprechendes Surrogat abzupressen. Der Pseudorationalismus, der Glaube an Mächte, welche das Dasein regeln und die Zukunft verkünden, sowie das Vertrauen auf

Vorzeichen haben in dieser Richtung eine gemeinsame Wurzel. Die Pseudorationalisten wollen immer auf Grund ihrer Einsicht handeln und sind daher jedem dankbar, der ihnen das Bewußtsein zu suggerieren vermag, sie hätten aus Einsicht gehandelt. Diese Gemütsdisposition erklärt zur Genüge den auffallenden Mangel an Kritik, der zum Beispiel Abgeordneten bei ihren Wahlreden entgegengebracht wird. Die Hörer sind gewissermaßen froh, wenn sie mit gutem Gewissen sich für irgend eine Sache entscheiden können; dieser Wunsch ist meist primärer Natur. Ist der Redner sich dieser Tatsache bewußt, so wird sein Tun zur Farce, besteht doch dann sein Ziel darin, Rationalität zu suggerieren. Man hat bereits damit begonnen, die suggestive Wirkung des Redners, insbesondere des Politikers, psychologisch zu analysieren. Die Argumente, mit denen der Redner operiert, können dabei mit der Hutform, welche er wählt, um die Sympathien seiner Parteigenossen zu erringen, auf eine Stufe gestellt werden. Es fragt sich nun, was geschehen wird, wenn die psychologische Bildung sich so verbreitet, daß die meisten Bürger den Suggestionsapparat durchschauen. Die Suggestion wird durch diese psychologische Aufklärung möglicherweise paralysiert, und die Menschen sind dann außerstande, sich Einsicht suggerieren zu lassen. Wenn sie nicht zum Aberglauben, zum Instinkt oder zur absoluten Beschränktheit zurückkehren, bleibt ihnen nichts anderes übrig, als dort, wo die Einsicht nicht weiter reicht, zum Auxiliarmotiv zu greifen; sei es, daß man sich mit Argumenten begnügt wie: „Irgend etwas muß geschehen, tun wir eben dies oder jenes, was uns gerade einfällt, nachdem wir das als falsch Erkannte bereits ausgeschaltet haben," sei es, daß man, wenn jener Punkt erreicht ist, wo die Einsicht versagt, in aller Form lost oder sonst ein nicht in der Sache gelegenes Moment die Entscheidung treffen läßt.

Aber wehe dem Staatsmann, der sich öffentlich so verhielte. Wenn er in einem konkreten Fall zu der Einsicht käme, daß er zwischen zwei Alternativen keine Entscheidung zu treffen vermöge und daher das Los entscheiden lassen wollte, würde er sich dem Vorwurf der Frivolität oder des Zynismus aussetzen. Das Volksempfinden wäre aufs tiefste verletzt; es verlangt entweder Festhalten am Althergebrachten oder rational fundierte Änderungen. Dabei muß man sich vor Augen halten,

daß der moderne Staatsmann noch weit mehr als der früherer Tage sich seiner unzulänglichen Einsicht bewußt wird. Die Staatsmänner der Vergangenheit umspannten oft das gesamte Wissen ihrer Zeit und waren nicht selten führende Nationalökonomen, während heute der Staatsmann auf Gebieten wirken muß, die andere zweifellos besser kennen als er selbst. Während beispielsweise Colbert und Turgot zu den bedeutendsten Nationalökonomen ihrer Zeit gehörten, ist Bismarck als Nationalökonom einem Marx sicher nicht gleichzustellen. Die politische Tätigkeit nimmt heute so viel Kraft in Anspruch, daß ein großer Politiker schwer gleichzeitig ein großer Theoretiker sein kann. Diejenigen, welche die Schicksale der Staaten leiten, pflegen nicht die größte Einsicht zu besitzen, und die, welche größere Einsicht besitzen, haben mit der Leitung meist nichts zu tun. Trotzalledem gilt das Knöpfeabzählen für frivol, und zwar für um so frivoler, je wichtiger die in Frage stehende Angelegenheit ist. Selbst Menschen, die sonst aller Pietät und Tradition bar sind, pflegen sich moralisch zu entrüsten, wenn man ihnen vorschlägt, dort, wo Einsicht nicht mehr weiterreicht, das Los entscheiden zu lassen. Das Verhalten des Thomas Hobbes der Religion gegenüber findet daher selten Zustimmung. Sein Gedanke, daß irgend eine Ordnung besser als keine ist, empört jeden Pseudorationalisten, der die Entscheidung durch ausreichendes Nachdenken zu erlangen hofft. Hobbes Intoleranz ist eine rein äußerliche, Mittel zu einem anerkannten politischen Zweck. Er fühlt sich eben außerstande zu entscheiden, welche der positiven Religionen vorzuziehen sei. Es will uns scheinen, als ob dies Verhalten des Hobbes in vielen Angelegenheiten des Lebens für einen ehrlichen Rationalisten das einzig Mögliche ist, ob freilich der Rationalismus überhaupt geeignet ist, das öffentliche Leben zu regeln, ist eine andere Frage. Wo aber einmal Tradition und Gemeinschaftsgefühl erschüttert sind, hat man nur zwischen ihm, der unbedingt zum Losen führt und dem Pseudorationalismus die Wahl, der das Denken und Empfinden verfälscht.

Es ist eine empirische Frage, wie sich das Auxiliarmotiv praktisch bewährt. Seine allgemeine Anerkennung kann zum Beispiel dazu führen, daß man sich seiner bereits in einem Zeitpunkt bedient, in dem die Reflexion noch durchaus weiter-

führen könnte. Es ist dies eine Gefahr, die aber auch sonst droht, wenn Surrogate des Losens, zum Beispiel in Form von religiösen Maßnahmen, auftreten. Schon der griechische Dichter mahnt:

„Erst geh selber ans Werk, dann rufe die Götter zu Hilfe."

Wieweit das Auxiliarmotiv die volle Handlungsintensität zur Entfaltung kommen läßt, hängt von der psychologischen Verfassung des einzelnen ab. Ob das Auxiliarmotiv einmal allgemeine Anwendung finden wird, ist noch die Frage. Von aktueller Bedeutung ist es bereits heute für den Weisen, der sich der Unvollkommenheit seiner Einsicht bewußt ist, den Aberglauben verschmäht und dennoch kräftig handeln will. Nur das Auxiliarmotiv vermag seinen Willen zu stärken, ohne von ihm Aufopferung der Wahrhaftigkeit zu verlangen. Er braucht sein Gesichtsfeld nicht künstlich zu verengen, um wirken zu können. Wer schwankt, ob er das Auxiliarmotiv verwenden soll oder nicht, wer seine Anwendung perhorresziert, dem ist eben nicht zu helfen. Ebensowenig dem, der beim Knöpfeabzählen sich nicht entschließen kann, ob er mit „ja" oder „nein" beginnen soll. Aber das ist kein Einwand gegen das Auxiliarmotiv; ist es doch kein allgemein anerkanntes Prinzip, daß allen geholfen werden kann.

Das Auxiliarmotiv ist wohl geeignet, eine Art Vermittlung zwischen der Tradition und dem Rationalismus zu ermöglichen. Während früher Vorzeichen und Lose eine innere Bedeutung hatten, sind sie nun reine Mittel geworden. Aber der Vorgang ist derselbe geblieben. Der Vertreter des Auxiliarmotivs wird dem traditionellen Menschen, dem Menschen, der seinem Instinkt folgt, nie mit jenem Hochmut gegenübertreten, der viele Pseudorationalisten charakterisiert. Er wird möglicherweise sogar bedauern, daß die Periode des Gemeinschaftslebens, in welcher Tradition und Instinkt ausschlaggebend waren, aufgehört hat, und kann eventuell das Auxiliarmotiv geradezu als Surrogat behandeln, daß eben durch die Entwicklung des Rationalismus notwendig wurde. In diesem Sinne sind Instinkt, Tradition und Auxiliarmotiv gemeinsame Gegner des Pseudorationalismus. Die Anwendung des Auxiliarmotivs setzt bereits eine hohe Organisationsstufe voraus, da nur bei einigermaßen gemeinsamen Vor-

gehen aller der Zusammenbruch der menschlichen Gesellschaft verhindert wird. Die traditionelle Gleichartigkeit des Verhaltens muß durch bewußtes Kooperieren ersetzt werden, wobei die Bereitwilligkeit einer menschlichen Gruppe, bewußt zu kooperieren, eigentlich selbst wieder aus dem Charakter der Individuen abzuleiten ist.

Greifen wir nun wieder auf das Gleichnis des Cartesius zurück. Für die im Walde verirrten Wanderer, welche gar keinen Anhaltspunkt für die einzuschlagende Richtung haben, ist es das Wichtigste, energisch darauf loszugehen. Den einen treibt der Instinkt in irgend eine Richtung, den zweiten ein Omen, der dritte wird sorgfältig alle Eventualitäten in Betracht ziehen, alle Gründe und Gegengründe abwägen und auf Grund unzulänglicher Voraussetzungen, deren Mangelhaftigkeit ihm nicht zum Bewußtsein kommt, schließlich stolz erhobenen Hauptes eine bestimmte Richtung einschlagen, die er als die richtige ansieht. Der vierte schließlich wird nachdenken, so gut er es vermag, aber nicht davor zurückscheuen, sich zuzugestehen, daß seine Einsicht zu schwach ist, und ruhig das Los entscheiden lassen. Die Chancen aller vier Wanderer, aus dem Walde zu kommen, seien gleich groß; und dennoch wird es Menschen geben, welche das Verhalten der vier sehr verschieden beurteilen. Dem Wahrheitsforscher, der die Einsicht am höchsten schätzt, wird das Verhalten des letzten Wanderers am sympathischsten sein, das des pseudorationalistischen dritten Wanderers wird ihn am meisten abstoßen.

Wir können vielleicht in diesen vier Verhaltungsarten vier Entwicklungsstufen der Menschheit erblicken, ohne gerade behaupten zu wollen, daß jede von ihnen vollständig realisiert wurde. Es wird aber manches klarer, wenn wir uns das Wesen der vier Zeitalter, des Instinkts, der Autorität, des Pseudorationalismus und des Auxiliarmotivs klarzumachen suchen. Wir leben heute noch in der Periode des Pseudorationalismus, doch können wir bereits deutliche Zeichen des Verfalls konstatieren. Viele glauben mit einem neuen Aufschwung der Religion rechnen zu können, während andere eine Rückkehr des mehr instinktiven Lebens erwarten. Es gibt aber auch solche, welche den Zusammenbruch unserer Kultur für unausbleiblich halten. Wenn ich nun den Versuch mache, dem Auxiliarmotiv, als der Krö-

nung des Rationalismus, eine Zukunft zuzuweisen, so geschieht dies auf Grund folgender Erwägung. Wir können Utopien in verschiedener Weise konstruieren, sei es, daß wir die entwickeltsten Formen uns noch weiter entwickelt denken, sei es, daß wir nach Keimen zukünftiger Formen suchen. Man könnte zum Beispiel die Vorstellung ausbauen, daß wir uns einer Zeit nähern, in der alles staatliche Geschehen systematisch vorausberechnet wird. Es würde zuweit führen, hier zu zeigen, daß daß der baldige Eintritt dieses Zustandes überaus unwahrscheinlich ist. Wir können aber auch nach Bewegungen ausspähen, die noch nicht zur vollen Entfaltung gelangten, obgleich sie vorhanden sind, wie ja auch der Rationalismus bereits im Mittelalter seine Vertreter hatte, wenn man ihm auch keine Zukunft prophezeite. Da es sehr schwer ist, sich irgend eine neue Geistesrichtung überhaupt vorzustellen, ist es jedenfalls von Vorteil, sich ernsthafter mit der Möglichkeit zu beschäftigen, daß eventuell das Auxiliarmotiv einmal das private und öffentliche Leben stark beeinflussen wird.

Cartesius lebte in einer Zeit der Umwandlung. Damals begann man Instinkt und Tradition auf der ganzen Linie zu bekämpfen, ohne sich über die Funktion dieser Kräfte recht im klaren zu sein. Cartesius selbst hat auf maralischem Gebiet, wie wir sahen, einerseits bewußt die Tradition anerkanut, andererseits das Auxiliarmotiv gebilligt. Dabei vermag ihm ein konsequenter Rationalist zu folgen. Soweit dem Rationalismus überhaupt auf moralischem Gebiet eine Zukunft blüht, ist die bewußte Feststellung seiner Grenzen und die Einführung des Auxiliarmotivs unbedingte Voraussetzung. Aber wie die Zukunft auch aussehen mag, es lohnt sich wohl, die Frage zu erörtern, wie Rationalismus und mangelnde Einsicht mit Hilfe des Auxiliarmotivs vereinigt werden können.

Über den Begriff des Gegenstandes in Meinongs Gegenstandstheorie.

Vortrag, gehalten am 10. Februar 1913[1]
von
Priv.-Doz. Dr. Ernst Mally.

---

[1]) In der vorliegenden Fassung ist nur einiges eingehender ausgeführt worden, als es im mündlichen Vortrage mit Rücksicht auf die verfügbare Zeit geschehen konnte.

Vgl. dazu die ersten drei Abhandlungen in den Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, hrsg. von A. Meinong, Leipzig 1904, dann Meinong, Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, Leipzig 1907, Über Annahmen, 2. Aufl., Leipzig 1910, Über Gegenstände höherer Ordnung usw. Zeitschr. f. Psychol., Bd. 21, und meine Arbeit: Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik, Leipzig 1912.

Die gegenstandstheoretische Betrachtungsweise.

Gleichviel womit unser Denken beschäftigt sein mag, immer lassen sich an dem betrachteten Gegenstande Bestimmungen erkennen, deren Geltung in keiner Weise davon abhängt, ob dieser Gegenstand auch existiert. Jede Wissenschaft enthält Erkenntnisse dieser Art.

So können wir etwa an den Farben Farbenton, Helligkeit und Sättigung unterscheiden und auf Grund der Variabilität dieser Daten Beziehungen zwischen den einzelnen Farben feststellen, erkennen, daß die Gesamtheit der möglichen Farben eine dreidimensionale geordnete Mannigfaltigkeit ausmacht und dergleichen mehr. Alles das unbeschadet des Umstandes, daß wir diese Daten selbst als bloße Phänomene anzusehen gewöhnt sind und nicht glauben, daß sie existieren.

Wie die Psychologie auf solche Untersuchungen der sogenannten Sinnesqualitäten oder Empfindungsgegenstände führt, Untersuchungen, die diese Gegenstände als solche betreffen, ohne Rücksicht darauf, ob sie existieren oder nicht, so können wir in der Mechanik etwa die Gesetze der gleichförmig beschleunigten oder die der harmonischen Bewegung betrachten, unbekümmert darum, ob solche Bewegungen jemals in der Wirklichkeit vorkommen.

In letzter Linie zielen ja Physik und Psychologie sicher auf die Erkenntnis der Wirklichkeit ab, der wirklichen Vorgänge in der Außenwelt bzw. im Reiche unseres psychischen Erlebens. Aber im Dienste dieser Erforschung des Wirklichen können wir gelegentlich von der Wirklichkeit, d. h. von der Existenz der betrachteten Gegenstände absehen, und zwar immer dann, wenn es gilt, solche Tatsachen zu erkennen, die ihren Grund in der reinen Beschaffenheit dieser Gegenstände haben und daher aus ihr allein, ohne ein Befragen der Erfahrung eingesehen werden können. Das ist z. B. eben der Fall, wenn es sich darum handelt, die Ordnungsbeziehungen zwischen den Daten, die ein

Sinn uns vermittelt, zu erfassen, oder die Gesetze einer durch gewisse Voraussetzungen entsprechend vorbestimmten Bewegung. So gewiß die Erfahrung, nämlich die Wahrnehmung es ist, die uns etwa Farben und Bewegungen kennen gelehrt hat, so gewiß ist andererseits Wahrnehmung weder erforderlich noch auch hinreichend, um uns jene Ordnungsbeziehungen in der (überhaupt nicht wahrnehmbaren) dreifach unendlichen Menge der Farben oder das mathematische Gesetz der Geschwindigkeiten oder das der Beschleunigungen bei einer harmonischen Bewegung erkennen zu lassen.

Ist in der Physik das eben gekennzeichnete, auf Existenz nicht Rücksicht nehmende oder „daseinsfreie" Denken, wie es sich im Rechnen am reinsten betätigt, doch nur, neben der Erfahrung, ein Hilfsmittel im Dienste der Erforschung der Wirklichkeit, so wird es zum selbständigen und schlechthin einzigen Erkenntnismittel in der Mathematik, der es eben als „reiner" Mathematik (und nur die „reine" ist eigentlich Mathematik) auf die Wirklichkeit überhaupt nicht mehr ankommt. Ein Schritt weiter ins Allgemeine führt von der Mathematik zur ebenso wirklichkeitsfreien allgemeinen Relations- (und Komplexions-) Theorie, wie etwa die moderne Logistik sie ausbaut.

Die gemeinsame Eigenart aller der angegebenen Erkenntnisse ist leicht aufzuzeigen. Es ist schon gesagt worden, daß sie unabhängig sind von der Existenz der Gegenstände, von denen sie gelten: d. h. die Tatsachen, die durch diese Erkenntnisse getroffen werden, sind nicht an die Existenz von Gegenständen gebunden und in diesem Sinne „daseinsfrei" oder wirklichkeitsfrei. Diese Tatsachen haben nämlich ihren Grund alle in der Natur der Gegenstände, von denen sie gelten, die Natur oder das Wesen eines Gegenstandes aber schließt bekanntlich niemals seine Existenz ein. Das Verfahren, wodurch solche Tatsachen erkannt werden, ist die reine Betrachtung der Gegenstände oder, genauer ausgedrückt, die Explikation der in ihrem Sosein implizierten Sachverhalte oder Objektive[1]), mag sie nun sich in Schlüssen vollziehen, die aus der Definition des betrachteten Gegenstandes und den für ihn geltenden Axiomen

[1]) Vgl. darüber Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik, a. a. O. § 30.

gezogen werden (wie das in der Mathematik geschieht), oder mag sie anschaulich erfaßte Eigenschaften feststellen und von ihnen zur Erfassung von Objektiven vorschreiten (wie etwa bei der Untersuchung der einzelnen „Merkmale" einer Farbe). Alle Erkenntnisse dieser Art, die in der angegebenen Weise aus der Natur der Gegenstände gewonnen werden oder zu gewinnen sind, soll der Name Gegenstandstheorie treffen.

Der Begriff des Gegenstandes.

Ich denke, es ist ohne weiteres verständlich gewesen, in welchem Sinne hier von „Gegenständen" die Rede war, und schwerlich wird diese Anwendungsweise des Wortes Gegenstand als besonders künstlich verspürt worden sein. Es ist hier so gebraucht, wie man irgend etwas, woran eben gedacht und wovon gehandelt wird, den Gegenstand des Gedankens oder etwa der Untersuchung nennt. Und es ist klar, daß es einen guten Sinn hat und für allerlei Erkenntniszwecke unentbehrlich ist, sich von den Bestimmungen dessen, was eben gemeint ist, genaue Rechenschaft zu geben, auch ohne Rücksicht darauf, ob es dieses Gemeinte, d. h. eben diesen Gegenstand, in Wirklichkeit gibt oder nicht.

Obwohl nun also der hier angewendete Gegenstandsbegriff keine Schwierigkeiten zu enthalten scheint, ist es nicht überflüssig, sich diesen für die Gegenstandstheorie grundlegenden Begriff genauer klar zu machen. Denn in der Praxis sozusagen pflegen sich doch allerlei Bedenken ihm gegenüber einzustellen. So hat W. Schmied-Kowarzik Anstoß daran genommen, wie die Gegenstandstheorie das Wort Gegenstand verwendet bzw. wie sie ihren Gegenstand (eben mit diesem Worte) und wie sie sich selbst bezeichnet. Er meint, „wäre Meinong von einem bösen Geiste beraten worden, der ihm seine Untersuchungen und Auseinandersetzungen hätte verdunkeln wollen, es hätte ihm kein verwirrenderes Wort eingegeben werden können als ‚Gegenstand' und ‚Gegenstandstheorie'"[1]. Ich will nun sofort feststellen, daß es mir keineswegs um eine Polemik gegen den Autor der „Analytischen Psychologie" zu tun ist; aber seine Einwendungen bieten — als verschärfter Ausdruck auch sonst

[1]) Umriß einer neuen analytischen Psychologie. Leipzig 1912. S. 53.

öfter auftretender Meinungen — eine gute Gelegenheit, auf den Sinn, den das Wort Gegenstand, insbesondere in der Gegenstandstheorie, hat, genauer einzugehen.

Diese Einwendungen gehen von der Feststellung aus: „Meinong versteht unter Gegenstand nicht nur das, was gemeinhin Gegenstand genannt wird, nämlich das dem menschlichen Bewußtsein Gegenüberstehende, das ist ein Ding der räumlichen Außenwelt." In der Tat bezeichnen Meinong und die übrigen Gegenstandstheoretiker schlechthin jedes und alles als Gegenstand, also insbesondere auch Psychisches und Abstraktes, woran unser Autor im besonderen Anstoß nimmt. Die eben angeführte Stelle schließt zwei sachliche Behauptungen ein, von denen uns zunächst die zweite beschäftigen soll. Ihr zufolge ist das „dem menschlichen Bewußtsein Gegenüberstehende", das man (im Sinne der ersten Behauptung) doch wohl auch als Gegenstand des Bewußtseins bezeichnen darf, immer ein „Ding der räumlichen Außenwelt". Nun zeigt aber wohl die einfachste Erfahrung, daß unserem Bewußtsein noch allerlei „gegenübersteht", das kein Körper ist. Alles, womit sich das Denken beschäftigt, muß ja doch hierher gerechnet werden und wird in der Tat ganz sprachgebräuchlich als Gegenstand des Denkens (oder des Bewußtseins) bezeichnet. Dazu gehören außer den physischen Vorgängen und Zuständen, die ja, da sie nicht „Dinge der räumlichen Außenwelt" sind, im Sinne unserer Einwendung auch aus dem Geltungsbereiche des Gegenstandsbegriffes ausgeschlossen wären, selbstverständlich auch beliebige psychische Erlebnisse. Wenn es dem gewöhnlichen Sprachgebrauch weniger zu entsprechen scheint, sie auch als Gegenstände zu bezeichnen, so hat das seinen Grund wohl in dem Umstande, daß das gewöhnliche Denken sich mit Psychischem seltener ausdrücklich beschäftigt als mit Physischem; wenn das aber einmal geschieht, so wird niemand Anstand nehmen, auch ein Psychisches als Gegenstand seines Denkens gelten zu lassen. Ebenso ist es ganz und gar nicht eine künstliche Erweiterung des Sprachgebrauches, wenn man sagt, die Zahlen und die Relationen zwischen Zahlen seien Gegenstände der Arithmetik oder die Begriffe und ihre Beziehungen Gegenstände logischer Untersuchungen, obwohl diese Gegenstände — ich wüßte gar nicht, welches andere Wort ich statt dieses hier gebrauchen

könnte — sicher Abstrakta sind. Ja sogar Unmögliches kann den Gegenstand unseres Denkens bilden, und das, ohne daß deshalb dieses Denken als unrichtig oder auch bloß als unnützes Spiel bezeichnet werden müßte. Ich erinnere nur an den elementargeometrischen Beweis dafür, daß zwei Gerade der Ebene, die mit einer dritten gleiche Wechselwinkel bilden, untereinander parallel sind. Er wird bekanntlich geführt, indem man zeigt, daß die zwei Geraden, wenn sie einen Punkt gemein hätten, sich auch noch in einem zweiten Punkte schneiden müßten, was nach der Voraussetzung, daß sie nicht zusammenfallen, unmöglich ist. Hier hat man im Verlaufe der Beweisführung es mit einem unmöglichen Gegenstande zu tun, nämlich mit einem Paar von Geraden, die der Voraussetzung nach verschieden sind, aber in Konsequenz der vorübergehenden (durch den Beweis eben zu widerlegenden) Annahme zwei gemeinsame Punkte haben, oder noch direkter, mit einem Paar von Geraden der Ebene, die von einer dritten nach gleichen Wechselwinkeln geschnitten werden, aber (nach der Annahme) nicht parallel sind. Dieser letztere Gegenstand bildet so lange das Substrat unserer Untersuchung, bis seine Identität (oder Äquivalenz) mit dem erstgenannten, zufolge den Axiomen der Euklidischen Geometrie evident unmöglichen, erkannt und damit eben auch seine Unmöglichkeit evident gemacht ist. In derselben Weise ist bei jedem indirekten Beweise etwas Unmögliches Gegenstand des Denkens: für ein Durchgangsstadium der Untersuchung sozusagen, aber für eines, das eben zu wertvollen Erkenntnissen führen kann.

Diese einfachen Hinweise haben dargetan, daß es keiner künstlichen Erweiterung des Gegenstandsbegriffes bedarf, um schlechthin alles und jedes zunächst wenigstens als Gegenstand des Denkens (sei es eines wirklichen oder auch bloß eines möglichen Gedankens) in Anspruch nehmen zu können.

Dabei zeigt es sich auch, wie es dem Gegenstande — zunächst als Gegenstand des Denkens betrachtet — in keiner Weise wesentlich ist, zu existieren, ja auch nur in irgend einem Sinne zu sein. Schon den abstrakten Gegenständen der Mathematik etwa, wie Zahlen und geometrischen Gebilden und ihren Relationen, dürfen wir ja sicher kein Sein im Sinne der Existenz zuschreiben. Aber in irgend einem Sinne sind sie doch, wir

können sagen, sie bestehen, und hierin unterscheiden sie sich wesentlich von den unmöglichen Gegenständen, deren einer früher besprochen worden ist; denn einem solchen kommt überhaupt kein Sein zu. Trotzdem ist er, wie nochmals hervorgehoben sei, ein Gegenstand des Denkens.

Nun kommen wir aber zu einem zweiten wesentlichen Punkt. Die Gegenstandstheorie behandelt die Gegenstände nicht als Gegenstände des Denkens, sie betrachtet sie nicht, sofern sie Gegenstände des Denkens (irgend eines tatsächlichen oder auch bloß möglichen) sind. Es ist vielmehr einer ihrer Grundgedanken, daß die Gegenstände vom Denken völlig unabhängig sind. Ist sie damit im Rechte, so ist die erste der früher angeführten Behauptungen Schmied-Kowarziks, Gegenstand sei soviel wie „dem Bewußtsein Gegenüberstehendes", wenigstens als Definition verstanden, falsch. Die Auffassung, die sich in ihr ausspricht, ist, nicht nur wegen ihrer Verbreitung unter Philosophen und Nichtphilosophen, wichtig genug, daß die Gegenstandstheorie, indem sie ihr entgegentritt, sich auch ausdrücklich mit ihr auseinandersetzen muß. Ich will auch hier auf einige Hauptgedanken, die im Sinne der erwähnten Auffassung vorgebracht werden, in entsprechender Kürze eingehen.

I. Es ist selbstverständlich, daß jeder Gegenstand, von dem wir Kenntnis nehmen, mit dem wir uns irgendwie in Gedanken beschäftigen, eben dadurch ein Gegenstand unseres Denkens ist: wir haben es also in der Tat niemals mit einem Gegenstande zu tun, der nicht auch Gegenstand unseres Erfassens wäre. Aber das, was wir meinen, wenn wir uns mit einem Gegenstande, etwa mit einer Zahl, beschäftigen, ist doch nicht der „gedachte Gegenstand", nicht die „gedachte Zahl", sondern die Zahl schlechthin. Ein genaues Beachten dessen, was wir eigentlich meinen, wenn wir etwa von den Zahlen handeln, kann uns von dieser Tatsache überzeugen, und solches aufmerksames und durch keinerlei Nebengedanken zu beirrendes Festhalten dessen, was eigentlich gemeint ist, ist auch das einzige Mittel, in dieser Angelegenheit zu voller Klarheit zu gelangen: ein Mittel, das jeder, der diese Klarheit sucht, selbst anwenden muß. Also: dem Gegenstande, an den wir denken oder den wir meinen, ist dieses Gedachtwerden in keiner Weise wesentlich, es gehört

nicht zu den konstitutiven (noch auch zu den konsekutiven) Bestimmungen des gemeinten Gegenstandes.

II. Nun wendet man wohl auch ein: Irgend welche Wirklichkeiten mögen allerdings unabhängig von unserem Denken da sein, aber künstliche Begriffsbildungen, wie der Begriff des Differentials oder der des Logarithmus, die sind doch nichts außerhalb des Denkens, sie sind ja nichts als Abstraktionen. Diesem Gedanken, der in mannigfacher Abänderung so oft vertreten wird und zu so gewichtigen Folgerungen den Ausgangspunkt abgibt, muß vor allem entgegengehalten werden, daß er auf einer Vermengung von Begriff und Gegenstand des Begriffes beruht. Das Wort Begriff wird in sehr verschiedenen Bedeutungen verwendet. Wenn von Begriffsbildungen die Rede ist, so können unter Begriffen, die wir bilden oder durch unser Denken schaffen, vernünftigerweise nur psychische Erlebnisse, nämlich Gedanken, gemeint sein oder Dispositionen zu solchen — die jemand, der „einen Begriff von einer Sache hat", eben besitzt, auch wenn er den Gedanken nicht eben vollzieht —. Wenn nun die Logik von Begriffen handelt, so sieht sie von allen jenen Bestimmungen dieser Gedanken, die nicht schon durch den zugehörigen, im Begriffe erfaßten Gegenstand festgelegt sind, also von allen subjektiven Bestimmungen dieser Erlebnisse ab; hier bedeutet also „Begriff" einen Gedanken, sofern er rein gegenständlich bestimmt ist. Endlich kommt es auch vor, daß unter „Begriff" der Begriffsgegenstand selbst gemeint ist. Durch so schwankenden Gebrauch des Wortes, der neben den zuerst angeführten, wesentlich auf ein Erfassen eines Gegenstandes sich beziehenden Bedeutungen auch noch diesen Gegenstand selbst als Bedeutung zuläßt, sind nun die günstigsten Bedingungen zu folgenschweren Fehlschlüssen gegeben. Der Begriff als Gedanke kann entstehen, kann neu gebildet werden. Es ist aber klar, daß durch das Denken nicht auch der gedachte Gegenstand entsteht. Indem etwa der Begriff des Logarithmus in die Mathematik eingeführt wurde, sind gewiß nicht dadurch die Logarithmen entstanden. Eine wesentliche Forderung an die Neueinführung eines Begriffes ist ja in der Mathematik wie sonst, daß die Berechtigung des Begriffes nachgewiesen werde, d. h. daß gezeigt werde, daß diesem Begriffe bestehende oder mögliche Gegenstände entsprechen.

Schöpfer, der einen Begriff denkt, damit auch seinen Gegenstand, so müßte diese Forderung offenbar ihren Sinn verlieren und es wäre zwecklos, sich in der Mathematik mit dem „Existenznachweis" (d. h. dem Nachweis des Bestehens) für Wurzeln, Logarithmen usw. abzumühen. Wir müssen also festhalten: das Denken eines Gegenstandes ändert nichts an seinem Sein. Entweder der Gegenstand ist, dann ist er auch ohne den auf ihn gerichteten Gedanken; oder er ist nicht, dann kann sein Gedachtwerden auch daran nichts ändern, sonst wäre eine Erkenntnis, daß ein Gegenstand A nicht ist, in sich unmöglich und übrigens, wie man leicht einsieht, zugleich jede Erkenntnis überhaupt.

Ein Zweites ist aber für die Sache der Gegenstandstheorie ebenso wesentlich: wenn der Gegenstand eines Begriffes nicht existiert, ja auch nicht, wie die Zahlen, besteht, so sind wir zwar berechtigt zu sagen, der Begriff habe einen nichtseienden Gegenstand, aber nicht, daß er überhaupt keinen Gegenstand habe. Die ganze hier in Rede stehende Überlegung, die gegen die Unabhängigkeit der Gegenstände vom Denken gerichtet ist, kann also überhaupt nichts in dieser Sache beweisen. Auch hier entscheidet wieder der früher vorgeführte Grundgedanke: das genaue Festhalten dessen, was ein Begriff meint. Stellt es sich einmal heraus, daß dieses Gemeinte nicht besteht, so ändert das doch nichts daran, was gemeint ist. Und eben dieses Gemeinte ist der Gegenstand des Begriffes. Wenn wir erkennen, daß es eine Anzahl zwischen 2 und 3 nicht gibt, so ist der beurteilte Gegenstand eben die Anzahl zwischen 2 und 3, und so gewiß sie Gegenstand unserer Beurteilung ist, so gewiß ist sie eben ein Gegenstand, wenn auch einer, dem in keiner Weise ein Sein zugesprochen werden darf. Wir können also zusammenfassend sagen: Das Erfassen ändert erstlich nichts am Sein oder Nichtsein seines Gegenstandes, und überdies ist zum Gegenstandsein auch in keiner Weise ein Sein (Existieren oder Bestehen) erforderlich. Es ist also in keiner Weise gerechtfertigt, wenn man meint, irgend ein Gegenstand sei auf das Gedachtwerden deshalb angewiesen, weil er „nichts außerhalb unseres Denkens" sei.

III. Wenn nun also die Gegenstände hinsichtlich ihres Seins vom Erfassen völlig unabhängig sind, so scheint doch eine wesentliche Beziehung des Wesens oder des Soseins eines

Gegenstandes zum Erfassen stattzufinden. Dieser Gedanke wird uns nahegerückt, wenn wir beachten, daß gewisse Arten von Gegenständen sich scheinbar sehr wohl durch ein Bezugnehmen auf die ihnen entsprechenden Arten des Erfassens und scheinbar nicht ohne solchen Bezug charakterisieren oder definieren lassen. Es scheint also, daß gewisse Klassen von Gegenständen durch die Art, wie sie unserem Erfassen sich darbieten oder durch ihre eigentümliche Stellung zum Erfassen wesentlich gekennzeichnet sind, und wie man sofort erkennen wird, kommen gerade jene „obersten Gattungen", die man als Kategorien zu bezeichnen pflegt, in dieser Hinsicht in Betracht. Eine bekannte und berühmte Ableitung der Kategorien bringt sie ja mit dem Urteile in wesentliche Verbindung. Ich will hier, ohne mich an irgend eine historische Darstellung zu halten, nur einige Hauptfälle von Gegenstandsklassen, die erfassungsgemäß gekennzeichnet zu sein scheinen, kurz vorführen.

Ein Gegenstand kann sich unserem Erfassen darbieten:

1. als Gegenstand (Objekt) einer Beurteilung (Subjektsgegenstand des Urteils) oder einer Bestimmung durch Annahmen: das A in „A ist (oder sei) B" oder in „A, das B ist";

2. als „bestimmender Gegenstand", wie wir das B im früheren Schema nennen können;

3. als das, was wir urteilen (nicht beurteilen) oder annehmen, kurz als Gegenstand einer Setzung, genauer Objektiv (im Gegensatze zu Objekt) einer Setzung: das „A ist B" selbst oder „daß A B ist", das B-sein des A in unserem Schema.

Man bemerkt leicht, daß die Gegenstände, die man in die Kategorie der „Dinge" zählt, in der A-Stellung und nur in dieser Stellung unserem Erfassen entgegentreten, während an der B-Stelle, als „bestimmender Gegenstand" allemal ein Abstraktum auftritt, sei es nun ein Abstraktum von Dingstruktur, wie etwa im Urteile „dies ist ein Tisch", oder eines von der Art einer Eigenschaft, wie im Urteile „dies ist schwarz". Das A ist im Urteile „A ist B" eigentlich und in einem engeren Sinne des Wortes erfaßt oder gemeint, indes das Urteil auf das B nicht gerichtet ist, sondern es nur zur Bestimmung des A heranzieht; die Vorstellung oder der Begriff des B wird nicht zum Meinen des (abstrakten) B (etwa des Begriffsgegenstandes „Tisch") verwendet, sondern dem Gegenstande A, dem Ziel-

gegenstande des Urteils gleichsam zugewendet, sie dient nur zum Meinen des A (durch seine Subsumtion unter B). In ganz anderer Weise steht das B-sein des A dem Urteile (oder der Annahme) „A ist (oder sei) B" gegenüber: es ist in diesem Akte weder beurteilt noch zur Bestimmung des Beurteilten, wie das B, herangezogen, und doch bildet es den eigentlichen Gegenstand des Urteils, das, was im Urteile geglaubt, allenfalls erkannt oder kurz „gesetzt" wird. Meinong hat es als das Urteilsobjektiv bezeichnet. Gerade an diesem Beispiele zeigt sich besonders deutlich, wie ein Gegenstand sich durch seine Stellung zum Erfassen kennzeichnen läßt; man könnte einfach sagen, das Objektiv sei das Geurteilte oder das Angenommene, oder zum mindesten was geurteilt oder angenommen werden kann. So sicher nun diese Charakteristik äußerlich oder „dem Umfange nach" das Richtige trifft, so wenig trifft sie das Wesen der Sache. Es ist gerade ein sehr wichtiges Verdienst der Meinongschen Gegenstandstheorie, das ins klare gebracht zu haben. Das Objektiv ist so wenig auf das „Gesetztwerden" angewiesen, in seinem Wesen liegt so wenig eine Beziehung auf das Urteil oder die Annahme, als sonst im Wesen eines Gegenstandes eine Beziehung zum Erfassen liegt. Um das evident zu machen, muß ich auch hier wieder auf jene gegenstandstheoretische Grundüberlegung hinweisen: was ist eigentlich im Urteile „A ist B" gesetzt oder behauptet? Ein rein gegenständlicher Sachverhalt, den wir selbstverständlich „setzen", indem wir ihn eben urteilen, in den wir aber nichts von diesem Geurteiltwerden hineinverlegen, indem wir ihn erfassen, der auch in der Tat besteht oder nicht besteht, ganz unabhängig davon, ob jemand ihn setzt. Ist einmal die Loslösung des Objektivs als eines reinen Gegenstandes von der Sache des Urteils vollzogen — ein Prozeß, der angesichts der philosophischen Tradition, die immer nur „Urteile" oder „Urteilsformen" oder „Sätze", „Propositionen", „Aussagen" an seiner Stelle gekannt und behandelt hat, gewiß nicht selbstverständlich war — dann ergibt sich auch den früher besprochenen Gegenständen, den A- und den B-Gegenständen gegenüber (wie wir kurz sagen können), leicht die richtige Auffassung. Nicht durch ihre Stellung zum Urteile „A ist B" sind diese Gegenstände wesentlich gekennzeichnet, sondern durch ihre Stellung zum Objektiv „A ist B".

Die Kenntnis des Objektivs und seiner gegenständlichen Natur ist von größter Bedeutung für die gegenstandstheoretische Forschung. So stellen sich die Relationen als Objektive mit einer Mehrheit von A-Gegenständen dar, wie etwa die Ähnlichkeit, die Verschiedenheit von A_1 und A_2 usw., und die Gegenstandstheorie führt zu einer exakten und doch nicht bloß formal-äußerlichen Behandlung dieser wichtigen Gegenstände[1]).

4. Als eine Bestimmung an gewissen Objektiven — wie wir jetzt schon sogleich sagen können — tritt die Tatsächlichkeit auf. Die Weise, wie das Denken sich zu diesem Gegenstande zunächst oder primär in Beziehung setzt, ist wieder ganz eigenartig. Der Tatsächlichkeit des Objektivs, daß $2 \times 2 = 4$ ist, werden wir gerecht, indem wir dieses Objektiv mit Evidenz urteilen, aber ohne daß wir dabei irgendwie an Tatsächlichkeit zu denken brauchten. Diese bietet sich uns also als eine Entsprechung der Urteilsevidenz dar, und zwar als eine, die beim Fällen des evidenten Urteils in keiner Weise mitgedacht oder gemeint sein muß. Natürlich aber kann sie auf Grund eines solchen Urteils, das ihr ursprünglich, bloß ohne sie zu meinen, gerecht wird, auch gemeint werden und so zum „Subjektsgegenstande" anderer Urteile werden.

5. Endlich entspricht auch einem gefühlsmäßigen Verhalten des Erfassenden ein Gegenständliches; freilich mag es hier am schwierigsten sein, die gegenständliche Natur dieses Korrelates zu erkennen. Wenn ich etwa ein Ding werthalte, mich seiner Existenz freue, so scheint in diesem meinem Verhalten (oder dem gegebenenfalls auftretenden so bestimmten emotionalen Verhalten) der ganze Tatbestand des Wertes, den das Ding für mich hat, beschlossen zu sein, und man wird sich hüten oder zum mindesten Bedenken tragen, dem Dinge den Wert als eine objektive Bestimmung zuzusprechen. Und doch überzeugen wir uns, vorbereitet durch andere Fälle, nun leicht, daß auch der Wert, und sei er nur subjektiver oder „persönlicher" Wert eines Dinges „für jemanden", nicht in dem Wertgehaltenwerden oder Wertgehaltenwerdenkönnen besteht. Er ist vielmehr eine rein gegenständliche Entsprechung davon, etwas, dem das Wertgefühl sich zuwendet, kurz der eigentliche Gegenstand

[1]) Vgl. Gegenstandstheoretische Grundlagen, a. a. O., insbesondere §§ 5, 18, 25.

dieses Wertgefühls, den wir mit Hilfe dieses Gefühls erfassen und meinen, d. h. zum Objekt von Urteilen machen können, den aber das Wertgefühl weder schafft noch etwa wesentlich charakterisiert. Mag nun ein Wert tatsächlich bestehen oder nicht, jedenfalls ist der Wert, den ich fühle und mit Hilfe dieses Gefühls meine, nicht das Gefühl, noch auch etwas, das ich nur erfassen könnte, indem ich mein Gefühl, das sich ihm zuwendet, miterfaßte: und nur in diesem Falle wären wir ja berechtigt, dieses Gefühl (oder was sonst für ein psychisches Verhalten an dessen Stelle treten mag) als konstitutiv für den Wert zu betrachten[1]).

Ich möchte durch die Ausführungen dieses Abends dargetan haben: einmal, daß der Begriff des Gegenstandes, zunächst in der besonderen Gestalt des „Gegenstands des Denkens", alles und jedes umfaßt, ohne Rücksicht darauf, ob es existiert oder überhaupt in irgend einem Sinne ist, und dann, daß von Gegenständen auch ohne Beziehung auf das Denken, das sie erfaßt, in demselben Umfange gehandelt werden kann und gehandelt werden soll, oder daß die Gegenstände, ihrer Gegenstandsnatur nach, nicht nur vom Sein, sondern auch vom Erfaßtwerden unabhängig sind. Der Begriff des Gegenstandes, wie er der Gegenstandstheorie zugrunde liegt, ist also schlechthin der allgemeinste Begriff. Fragt man, was denn dem Gegenstande noch wesentlich ist, wenn es weder das Sein noch das Gedachtsein ist, so muß darauf geantwortet werden: das Sosein — dieses ist gleichbedeutend mit Gegenstandsein. Alles was im Sosein eines Gegenstandes, also in seiner „Natur" begründet ist, gehört in den Bereich der Tatsachen, den die Gegenstandstheorie erforscht. Hierher gehört auch das Bestehen oder Nichtbestehen, das Möglichsein oder Unmöglichsein eines Gegenstandes, niemals aber seine tatsächliche Existenz. Denn diese kann nur durch Erfahrung und nie durch reine Betrachtung der Gegenstandsnatur festgestellt werden. Die Gegenstandstheorie ist also, wie ich hier noch hervorheben will, weit entfernt davon, ihren Kreis überschreiten zu wollen, indem sie etwa die Gegenstände, die sie betrachtet, hypostasiert; im Gegenteil wird nichts vor

[1]) Vgl. dazu Meinong, Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie. Logos, Bd. III, 1912.

einer falschen, ontologistischen Metaphysik besser bewahren als die reinliche Abgrenzung des Gegenstandstheoretischen gegen alles Wirklichkeitswissen. Bei aller Allgemeinheit des Untersuchungsgebietes beschränkt sich also die Gegenstandstheorie auf ein wohldefiniertes Gebiet von Tatsachen. Sie können, da sie sich aus der Natur der Gegenstände (ohne weitere Erfahrung) ergeben, „selbstverständlich" genannt werden in demselben Sinne, wie Jacobi die Mathematik als Wissenschaft von dem, was sich von selbst versteht, bezeichnet hat. Daß damit ihr Wert nicht herabgesetzt ist, geht wohl daraus hervor, daß eben alle mathematischen Erkenntnisse auch gegenstandstheoretisch sind. Übrigens hat aber die Gegenstandstheorie auch auf ihrem eigensten Gebiete, als allgemeine Gegenstandstheorie, Erkenntnisse aufzuweisen, die keineswegs in einem geringschätzigen Sinne selbstverständlich genannt werden dürften[1]. So mögen auch die Tatsachen und Begriffsfassungen, die heute hier vorgebracht worden sind, obwohl sie der Natur des Themas nach manchmal recht selbstverständlich sein mußten, deshalb nicht mißachtet werden. Denn wenn es Selbstverständlichkeiten sind, so sind es solche, die sich einmal klar gemacht zu haben und immer wieder zu beachten von größter Wichtigkeit für die Erkenntnis ist.

---

[1]) H. Gomperz zieht es allerdings vor, davon ebenso wie von dem Zusammenhange mit Jacobis Ausspruch abzusehen, indem er (in seiner „Weltanschauungslehre") diese „Selbstverständlichkeit" als von Meinong selbst zugegeben gegen die Gegenstandstheorie ausspielt.

Das Heimweh.

Vortrag, gehalten am 28. Februar 1913
von
Dr. Karl Schrötter †.

Gefühlsanalysen sind in der deutschen Psychologie etwas recht Seltenes. Das fällt besonders auf, wenn wir unseren Blick nach Frankreich wenden. Dort erscheinen alljährlich umfangreiche Monographien über einzelne Affekte, wie Liebe, Haß, Neid, Furcht usw., vorurteilslose Untersuchungen, die nicht im Banne einer bestimmten Lehrmeinung stehen. Dagegen haben sich die Deutschen mehr mit den allgemeinen Fragen des Gefühlslebens befaßt. „Einteilung der Gefühle", „Allgemeine Gesetze ihres Eintrittes und Ablaufes", das ist es, was sie interessiert. Daneben entstehen von Zeit zu Zeit Arbeiten über gefühlsähnliche Artefakte, die im Großbetriebe der Laboratorien erzeugt, sonst aber nirgends auffindbar sind. Und doch glaube ich, daß wir zu einer befriedigenden Lösung eben jener allgemeinen Fragen nur dann gelangen können, wenn wir zuvor die einzelnen, populär so genannten Gefühle oder Gefühlskomplexe einem eingehenden Studium unterwerfen. Die gegenteilige Praxis hat nämlich zahlreiche Mißstände gezeitigt. Den Werken, die sich mit dem Ganzen der Gefühle und Affekte beschäftigen, sind häufig anhangsweise ein paar Seiten beigegeben, deren Inhalt sich größerer Lebensnähe erfreut. Hier werden einige wirklich existierende Affektgruppen analysiert. Und da zeigt es sich, daß die Prinzipien vergessen sind, besser: daß man mit ihnen nichts anfangen kann. Und es sind die guten Psychologen, bei denen dies der Fall ist. Denn die anderen bleiben ihren allgemeinen Einsichten treu und es kommt zu Definitionen, die der von Schopenhauer viel belachten spinozistischen Definition der Liebe in nichts überlegen sind. Andererseits bekümmern sich die Forscher, welche Einzeluntersuchungen anstellen, überhaupt nicht um die Abstraktionen der Theoretiker, und so wird munter aneinander vorbeigeredet, wie es in der Psychologie Tagesordnung ist.

Sollen wir die bekannte, im Schwinden begriffene Neigung der Deutschen zum Abstrakten, zum Lebensfernen allein für diesen Umstand verantwortlich machen; oder sollen wir, was

freilich verlockender wäre, annehmen, daß ihnen der Preis der Erkenntnis noch zu hoch ist, daß sie zu tief in den Gefühlen stecken, um objektivieren zu können, um erkennen zu wollen? Wir hätten dann in den Franzosen ein psychisch weiter fortgeschrittenes Volk vor uns, woran z. B. Nietzsche nie gezweifelt hat. Nun vollzieht sich der Fortschritt im Bereiche des Gefühlslebens vorzüglich nach zwei Richtungen. Zunächst nach jener der Differenzierung und der mit ihr Hand in Hand gehenden Verkümmerung. Es gehörte vor Jahren zum guten Ton, daran zu glauben, und noch heute gibt es viele, die davon überzeugt sind, daß es nur eine wahre große Liebe gibt. Höchstens wurde die Unterscheidung zwischen sinnlicher und platonischer, zwischen himmlischer und irdischer Liebe gemacht. Seither ist manches anders geworden. Das eine große Gefühl zersplittert sich in zahlreiche Gefühlchen. In der schönen Literatur, die ja den getreuesten Seelenspiegel ihrer Zeit abgibt, wird uns immer eindringlicher begreiflich gemacht, daß es unendlich viele Arten von Liebe gibt, die ganz gut in derselben Psyche koexistieren können. Und nur, weil uns das Neue häufig als Schwindel imponiert, hat man die Menschen, die sich zu einem solchen Gefühlsleben bekannten, anfangs als Schwindler bezeichnet. Das „weite Land“ wurde mit dem weiten Gewissen identifiziert, eine bequeme Form der Abwehrreaktion. — Hand in Hand mit der Differenzierung geht die Verkümmerung der Gefühle. Was sie an Mannigfaltigkeit gewinnen, büßen sie an Intensität ein. So ist es z. B. schon manchem aufgefallen, daß es einen echten Haß (einen „alttestamentarischen“, wie der treffende Ausdruck lautet) kaum mehr gibt, und daß uns Menschen, die von einer einzigen großen Leidenschaft (Vaterlandsliebe etwa) erfüllt sind, immer unbegreiflicher werden. Man mag darin eine Bestätigung des Satzes erblicken, wonach Funktionen wie Organe eine erhöhte Variabilität aufweisen, wenn sie sich im Verkümmerungsstadium befinden. Die Gefühle nehmen an Intensität ab. Das hat vielleicht seinen Grund in der fortschreitenden psychischen Anpassung. Der Gefühlsmensch taugt im Leben nicht viel, und die Engländer, das bestangepaßte Volk, sehen seit langem in der Entwöhnung von der Gefühlsreaktion ein zu erstrebendes Ideal. Die zweite Richtung, in der sich der Fortschritt bewegt, ist die Vergeistigung der Gefühle, ihre Durchsetzung mit in-

tellektuellen Elementen. Wenn wir den letzteren Punkt ins Auge fassen, können uns die erwähnten Analysen nur wenig bedeutungsvoll erscheinen. Diese französischen Schriften sind zumeist so oberflächlich, arbeiten mit so verstaubten Begriffen, daß wir sagen müssen: Wie bei vielen geistigen Dingen ist die wertvolle Anregung wohl von Frankreich ausgegangen. Die Erfüllung wird aber wahrscheinlich von anderswoher erwartet werden müssen.

Auch ich zolle der deutschen Lebensfremdheit meinen Tribut, wenn ich mir zum Objekt der Untersuchung ein Gefühl gewählt habe, welches allmählich vom psychischen Repertoire verschwindet und nur durch die Vergeistigung vor dem völligen Untergange bewahrt bleibt. Das unüberwindlich starke Heimweh, das in früheren Zeiten so viele Menschen zu Selbstmord und Verbrechen trieb, wird immer seltener. Man erklärt dies allgemein aus der Erleichterung der Kommunikative, die in den letzten Jahrzehnten Platz gegriffen hat. Ein dichtes Netz von Verkehrsmitteln durchzieht die ganze zivilisierte Welt und macht den Gegensatz zwischen Fremde und Heimat weniger fühlbar. 200 Kilometer sind heute „keine Entfernung mehr". Die Bedeutung dieser Tatsache kann man an dem Umstande ermessen, daß in früheren Jahren schwere Heimwehpsychosen, z. B. bei Soldaten, bloß dadurch geheilt wurden, daß man den Leuten die baldige Rückkehr in bestimmte Aussicht stellte. Nun, eine solche Aussicht ist heute beinahe stets vorhanden. Es ist wenigstens die Möglichkeit da, binnen Stunden oder Tagen das Ziel der Sehnsucht zu erreichen — und das macht viel. Andererseits hat aber die Erleichterung des Verkehrs eine Art von psychischer Labilität erzeugt. Die Gefühlsverankerung an das Milieu der Kindheit ist lockerer geworden und ein Weltbürgertum ist an seine Stelle getreten. „So wird ihm zur Heimat das fernste Land", wie es im Liede heißt. In dem merkwürdigen, jetzt kaum mehr genießbaren symbolistisch-romantischen Werke Jung Stillings: „Das Heimweh und der Schlüssel zu demselben" steht geschrieben: „Es ist etwas eigenes um das Vaterlandsgefühl: die erste Trennung empfindet man, wenn man seine Familie verläßt, die zweite, wenn man über die Grenze schreitet, die die Gesetzgebung unseres Landesherrn beschränkt, die dritte, und ich möchte fast sagen die mächtigste, ist die, wenn man Abschied von seiner Muttersprache nehmen muß."

Auch hier ist mit der Zeit Rat geschaffen worden. Die zunehmende Kenntnis fremder Sprachen hat die engen Grenzen der Heimat erweitert, und es fehlt nicht an Autoren, die gleich Ostwald behaupten, die an die Muttersprache geknüpften Gefühle seien etwas durchaus illegitimes, da es sich um eine simple Zuordnung zu unseren Gedanken handle, die gerade so gut ganz anders aussehen könnte. Im übrigen stellte sich das Heimweh mit besonderer Heftigkeit ein, wenn der Kontrast zwischen dem neugewählten Aufenthaltsorte und der Heimat stark fühlbar wurde. Auch diese Kontraste verwischen sich allmählich. Überall trifft man bekannte Elemente, es beginnt eine allgemeine Ausgleichung der Lebensbedingungen. Man kann es sich behaglich einrichten in der Fremde. Und: ubi bene, ibi patria. Das haben schon Napoleons Soldaten in Ägypten erfahren, wo trotz der bedeutenden Entfernung kein einziger an Heimweh erkrankte.

Die geänderten Verhältnisse mußten in der psychologischen Literatur ihren Ausdruck finden. Während in früherer Zeit häufig Monographien und Aufsätze über die Nostalgie oder mit einem noch schöneren Namen über die Pothopatridalgie erschienen, wurde unser Affekt in den letzten Dezennien kaum mit wenigen Worten gestreift. Aber gerade der Übertritt aus dem aktuellen in das historische Verhältnis erleichtert die objektive Betrachtung, deren der Gegenstand durchaus würdig ist. Es handelt sich nämlich, wie ich gleich hervorheben will, um einen Affekt, der mit einer Heftigkeit auftreten kann, wie nicht bald ein anderer. Nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Autoren läßt sich ihm in dieser Hinsicht nur eine Gemütsbewegung an die Seite stellen, eine Gemütsbewegung, die auch sonst viel Ähnlichkeit mit dem Heimweh zeigt, ja vielleicht mit ihm wesenseins ist[1]: der Liebesgram, der Liebeskummer! Und es fehlt nicht an Stimmen, die behaupten, daß „das Heimweh in seiner stärksten Form viel zerstörender ist als die Schwermut der an Liebessehnsucht Kranken“[2]. Sogar die Psychiater sehen sich noch heute veranlaßt, dem Heimweh unter den ursächlichen Momenten von Psychosen, ja eines so wichtigen Krankheitsbildes wie der Melancholie, eine Rolle zuzuweisen. Nur zwei

[1]) Jos. Zangerl, Das Heimweh. Wien 1840. S. 14.

[2]) J. G. H. Schlegel, Das Heimweh und der Selbstmord. 1835. S. 90—91.

Affekten: der Liebe und dem Heimweh wird durch Kraepelin[1]) die Auszeichnung zuteil, pathogen wirken zu können. Alle anderen sind pathogoner Natur, wie etwa die Eifersucht der Alkoholiker. Es gibt übrigens auch ein pathogones Heimweh: das sogenannte „unbestimmte Heimweh" der Epileptiker, von dem gewiß niemand behaupten wird, daß es die Fallsucht erzeuge. Auch wenn wir die Stärke der physiologischen Resonanz als Gradmesser für die Heftigkeit eines Affektes benutzen — was durchaus berechtigt ist — müssen wir dem Heimweh einen ersten Rang erteilen. Die älteren Ärzte behaupten, daß die Nostalgie binnen wenigen Wochen absolut tödlich wirke. Sie wissen aber gleichzeitig zu berichten, daß die Erscheinungen, unter denen die Kranken zugrunde gehen, plötzlich oder während eines kurzen Zeitraumes verschwinden, wenn man ihnen die Heimkehr ermöglicht. So richtig diese Erfahrungen auch sein mögen, ihre Deutung wird heute beträchtlich verschieden ausfallen. Und sie gestaltet sich nicht ganz einfach. Betreten wir doch hiermit recht strittige Gebiete. Zunächst die Frage des Zusammenhangs zwischen Affekt und physiologischen Begleiterscheinungen, die ja noch immer Gegenstand lebhafter Diskussionen ist. Ferner das psychophysische Problem überhaupt, das sich unmittelbar daran anschließt. Ich vermeide mit Absicht jede allgemeine theoretische Erwägung und möchte nur ein paar Vorstellungsmöglichkeiten aufzeigen.

Es ist eine Tatsache, auf die besonders der Wiener Arzt Joseph Zangerl hinweist[2]), daß das pathologische Heimweh sich gern mit schweren Infektionskrankheiten verbindet: mit Tuberkulose, Meningitis, Intermittens, hämorrhagische Diathese usw. Wenn wir hinzunehmen, daß die meisten Beobachtungen aus Kriegszeiten stammen, dem günstigsten Boden für die Entwicklung von Infektionskrankheiten, so wird es uns nicht wundern zu hören: viele Soldaten sind an der Nostalgie zugrunde gegangen. Der Affekt des Heimwehs beherrschte eben das Bild der nervösen Symptome, die der Arzt bei jenen schweren Erkrankungen zu beobachten lernt. Und daß dem so war, wird bei uns Psychologen wiederum kein Staunen erregen. Ein Soldat, fern von der Heimat, in einem elenden Lazarette, den

[1]) Kraepelin, Psychiatrie I. Leipzig 1909. S. 121—122.

[2]) Zangerl, a. a. O. S. 54.

Tod im Herzen, und der sollte nicht das brennende, sinnbetörende Verlangen empfinden, sein Vaterland und seine Lieben noch einmal wiederzusehen, in ihren Armen sein Leben auszuhauchen. Es wäre sonderbar, wenn es anders zuginge. Schon in diesen Fällen beeinflußt die tiefe Depression — bei der Tuberkulose etwa durchaus nicht die Regel — die Krankheit in der ungünstigsten Weise. Sicher vermag aber der Affekt auch selbsttätig die Lebensfunktionen zu schädigen. Die schlechte Wirkung des Liebesgrams auf die Digestion ist ja hinreichend gewürdigt. Ich kannte eine Dame (Braut), die widriger Umstände halber nicht heiraten konnte und zumeist getrennt von ihrem Bräutigam lebte. Sie litt an einem schmerzhaften Darmkatarrh und mußte sich neben chemotherapeutischen Maßnahmen einer äußerst strengen Diät unterwerfen. Die pathologischen Erscheinungen schwanden indessen sofort, wenn sie mit ihrem Bräutigam zusammen war, obwohl sie in solchen Zeiten auf Diät usw. gar keine Rücksicht nahm. Ähnliches gilt wohl in verstärktem Maße vom Heimweh. Ferner wird offenbar die Zirkulation betroffen. Schlegel[1]), ein älterer Autor, und unter den modernen Kraepelin[2]) betonen den Zusammenhang des Heimwehs mit Angstzuständen. Ich komme darauf zurück. Hier wurde es nur erwähnt, um anzudeuten, daß möglicherweise Vagusreizungen eine Rolle spielen. Die Auffassung der kausalen Beziehungen bietet ein getreues Spiegelbild des Wandels der wissenschaftlichen Anschauungen. Die alten Ärzte sahen in der Nostalgie ein morbus sui generis, und zwar eine absolut tödliche Krankheit, ähnlich wie wir heute von der progressiven Paralyse reden. Dann würde man vorsichtiger. So unterscheidet Zangerl[3]) zwischen einem Heimweh, das sich vom Körper, und einem, das sich von der Psyche aus entwickelt. Maack[4]) erklärt, daß „das Heimweh seinem Wesen nach keine essentielle Krankheit sei" und rechnet es psychopathologisch zur Melancholie. Und schon 1830 will Larrey[5]) ein französischer Arzt,

---

[1]) Schlegel, a. a. O. S. 68.

[2]) Kraepelin, Psychiatrie. II. Bd., S. 631.

[3]) Zangerl, a. a. O. S. 20 ff.

[4]) Ferd. Maack, Heimweh und Verbrechen. Leipzig 1899. S. 8.

[5]) P. Dr. J. Larreys, Abhandlungen über das Heimweh, herausg. von Amelung im Magazin f. phil., mediz. u. gerichtl. Seelenkunde. 1830. IV. Heft.

der Napoleons Expeditionen begleitete, von einer selbständigen Heimwehkrankheit nichts wissen, indem er darauf hinweist, daß das Heimweh nie ärger auftritt, als wenn man in der Fremde unwohl wird. Ihm ist die Nostalgie nur mehr Akzidens, nur mehr Symptom. Und das blieb die herrschende Anschauung. Heute denken wir wieder etwas verschieden. Wir anerkennen die verheerenden Wirkungen, die ein starker Affekt im Organismus anrichtet. Daß z. B. Kraepelin das Heimweh für pathogen erklärt, haben wir schon gehört.

Eindringlicher als aus wissenschaftlichen Untersuchungen ergibt sich die Bedeutung, weite Verbreitung und Ursprünglichkeit des Heimwehs, wenn wir unseren Blick auf die Poesie werfen. Weite Verbreitung, sagen wir mit Absicht, denn allgemein ist es nicht. Besonders nördliche und Bergvölker sind ihm unterworfen[1]). Lappländer, Eskimos, die Völker Sibiriens, Schottländer und Schweizer. Aber auch hier gibt es Ausnahmen. So kennen angeblich die Einwohner des Kantons Glarus das Heimweh nur wenig. Als prädisponierende Merkmale der psychischen Komplexion gelten[2]): niedrige Kultur, abgeschiedenes, einförmiges, dabei aber freies Leben, hervorragende Eigentümlichkeit der umgebenden Natur. Auch ethische Momente sollen in Betracht kommen[3]). Völker, die an Nostalgie leiden, bewahren, so heißt es, am längsten reinste Sitten und edelsten Glauben. Will man sich von der weiten Verbreitung des Heimwehs überzeugen, so schlage man aufs Geradewohl eine größere Sammlung von Volksliedern auf. Hier sprechen sich ja die Hauptzüge des Gefühlslebens in der naivsten Weise aus. Man wird finden, daß ihre Anzahl recht gering ist. Den breitesten Raum nimmt die Erotik ein — in Ernst und Neckerei. Dann folgen Lieder zum Preise der Freundschaft und Geselligkeit, meist in Form des gemeinsamen Trunkes. Lieder zum Lobe der Natur, freilich selten ohne erotischen oder vaterländischen Einschlag. Alles übrige sind Wander- oder Heimats- resp. Heimwehlieder. Diese Gefühle: Liebe und Heimatliebe,

[1]) Zangerl, a. a. O. S. 42. Schlegel, a. a. O. S. 17.

[2]) F. Maack, a. a. O. S. 8.

[3]) Châtelain, Eingegangene Betrachtungen über die Nostalgie. Würzburg 1860. S. 8. In Fontanes: Archibald Douglas heißt es: Der ist in tiefster Seele treu, der die Heimat liebt wie du.

Freundschaft, Freude an der Natur, Geselligkeit, am Wandern und am Trunke beherrschen also das unkomplizierte Seelenleben. In ihnen begegnet sich die Vielgestaltigkeit der Individuen. Zugleich sind es Gefühle, die imstande sind, einen psychischen oder auch einen echten Rausch zu erzeugen, dem der gewöhnliche sprachliche Ausdruck nicht mehr genügt, so daß er sich zu dem gesteigerten des Gesanges, häufig des gemeinsamen Gesanges erheben muß. Kurz, es sind die „Dominanten" des normalen Seelenlebens, um einen trefflichen Ausdruck von Avenarius zu gebrauchen. Unter Dominanten versteht er Vitalreihen, welche das gesamte Reaktionssystem eines Menschen unterjochen können[1]). Als ausgezeichnetes Beispiel erwähnt er die Liebe Gretchens zu Faust, wie sie in dem Liede „Meine Ruh ist hin" zur Darstellung gelangt. Man beachte besonders die Verszeilen:

„Nach ihm nur schau' ich / Zum Fenster hinaus,
Nach ihm nur geh' ich / Aus dem Haus."

Die ganze Motilität und Sensibilität, alles steht unter der Herrschaft des einen Affektes. Diese Dominanten haben gewisse Eigentümlichkeiten, von denen Avenarius keine Notiz nimmt. Sie zeigen die Tendenz, sich eng miteinander zu verbinden. Sie gehen ohne scharfe Grenzen ineinander über, sie überlagern sich gegenseitig dergestalt, daß ihr Ausdruck häufig der nämliche ist, oder der Ausdruck der einen vikariierend an die Stelle des anderen treten kann. So haben wir schon gehört und übrigens weiß es jeder, daß Naturempfindung und Liebe leicht ineinander überfließen, daß die Naturlyrik zumeist nur erotischen Stimmungen zur Entladung verhilft. Auch die Liebe zur Heimat ist mit dem Naturgefühl eng verknüpft. Dem primitiven Dichter ist ja nur die Heimat schön, nur dann schätzt er sich glücklich, wenn er ihre Reize preisen darf. Freundschaft und Liebe sind bekanntlich mehr als verwandt. Besonders im jugendlichen Alter zeigen sie keine wesentliche Verschiedenheit. Oder muß man an die schwärmerischen Kinderfreundschaften erinnern, an die nicht minder hingebende Verehrung, welche junge Mädchen erwachsenen Personen ihres Geschlechts entgegenbringen. Ich besitze ein solches Dokument, ein Gedicht

[1]) Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig 1907. II. Bd., S 277.

von der Hand einer jungen Dame; es könnte gerade so gut von einem vormärzlichen Gymnasiasten herrühren. Das beste literarische Beispiel ist wohl des Don Carlos Freundschaft mit dem Marquis einerseits, seine Liebe zur Königin andererseits. Der Ausdruck der beiden Gefühle ist ganz ungeschieden. Und geniale Schauspieler haben es noch immer so dargestellt, als ob eines nur der Abglanz des anderen wäre, so daß die Liebe sofort erlischt, wie der Freund tot ist. Ferner wird dem Kenner der romantischen Poesie die Verquickung von Freundschaft und Naturgefühl nicht entgangen sein. Aber auch pathologisch gefärbte Dominanten zeigen diese Eigentümlichkeit. So ist es hübsch, wenn Molière den heiratslustigen Geizhals Harpagon zu dem wiedergefundenen Gelde wie zu einer Geliebten sprechen läßt. Ein humoristisches Beispiel vermag ich aus eigener Erfahrung zu berichten. Ich kenne einen Herrn, für den es auf der Welt nur zweierlei gibt: Kartenspiel und Musikgenuß. Der gestand mir einmal, daß er im Konzert beim Anhören eines Musikstückes, das ihm besonders wohlgefällt, zwangsweise als Beifallsäußerung vor sich hinmurmelt: Skis . . . Pagat! . . . Hier kann man gut beobachten, wie der Ausdruck der einen Dominante für jenen einer anderen steht.

Am engsten verbunden ist aber das Heimweh mit der Liebessehnsucht. In den unzähligen Liedern, wo sich „scheiden" auf „meiden" reimt, kann man mit bestem Willen nicht unterscheiden, was dem einen, was dem anderen zugehört. Man weiß nicht, sehnt sich der Dichter nur deshalb nach der Heimat, weil die Geliebte dort weilt oder gilt ihm die Geliebte nur als Repräsentant der ersehnten Heimat. Ähnlich spricht Storm von Lippen, die sich einmal scheu berührt und sich nun „tödlich heimverlangen müssen" von der „Augen heimatlichen Sternen". Die beiden Gefühle scheinen wesenseins zu sein. Deswegen sieht Swoboda — nach einer persönlichen Bemerkung mir gegenüber — in ihnen nur Spezialfälle einer und derselben „Trennungsneurose". Sehr merkwürdig ist auch der Umstand, daß sich die Heimwehkranken ihres Gefühls schämen. Wie Liebende verbergen sie den Grund der tiefen Verstimmung nicht nur vor anderen, sondern sogar vor sich selbst. Nach Maack sind sie sich ihrer Lage nicht klar bewußt und zeigen Tendenz zur Verheimlichung. In der Liebe zur Heimat wie in jener zum

Weibe liegt eben der stärkste Grad der Gefühlsverankerung vor. Warum dem so ist, darüber waren sich die älteren Autoren ganz klar. Und, das können wir hinzufügen, die modernen Anschauungen geben ihnen recht. Nach ihnen „hat die Heimatliebe unstreitig ihren wichtigsten Grund in den ersten Empfindungen und Vorstellungen des jugendlichen Alters". „Denn die ersten Eindrücke . . . sind noch unerloschen und erlöschen nicht, wenn sie sich auch verdunkeln"[1]. Auf ihre Bedeutung werden wir ja jetzt von Tag zu Tag aufmerksamer. Sie gilt besonders für poetische Gemüter, die ihr Leben lang auf einer infantilen Stufe verharren. Der schönste literarische Beleg ist wohl Storms Gedicht an seine Heimatstadt Husum, deren düsteren Reiz er schildert und dann mit den Worten endet:

> Doch hängt mein ganzes Herz an dir
> Du graue Stadt am Meer;
> Der Jugend Zauber für und für
> Ruht lächelnd doch auf dir, auf dir,
> Du graue Stadt am Meer!

Der Zusammenhang zwischen Heimweh und Erotik erhellt noch aus einer anderen Tatsache. Zur Zeit der erwachenden Geschlechtsreife stellen sich häufig heimwehartige Gefühle ein, Gefühle unbestimmten Charakters, an denen die psychologischen Schemen wieder einmal zuschanden werden. Kinder, die fern von der Heimat weilen, schreiben den Eltern herzzerreißende Briefe, bitten, man möge sie zurückkehren lassen, Dienstmädchen verlassen ihre Posten, es ist die Zeit, wo das Heimweh Verbrecher machen kann, wie wir hören werden. Das ist aber nicht das Merkwürdigste. Viel eigenartiger ist das Verhalten jener, die zu Hause geblieben sind. Diese bekommen nämlich auch das Heimweh. Wohl der beste Beweis, daß es sich hier um ein spontanes, „objektloses" Gefühl handelt, ein Gefühl, das wie Freuds „frei flottierende" Angst, wie Picks Bekanntheitsgefühl das Objekt erst sucht, an das es sich anhängen könnte. Demgemäß zeigt dieses Heimweh, das übrigens auch außerhalb der Pubertätsperiode auftreten kann, die mannigfachsten intellektuellen Schattierungen. Maack[2] spricht von einem makro-

---

[1]) Zangerl, a. a. O. S. 23. Ähnlich urteilt Schlegel.

[2]) F. Maack, a. a. O. S. 27.

kosmischen Heimweh, das er dem gewöhnlichen mikrokosmischen gegenüberstellt. Es ist ihm „die Sehnsucht nach dem Monismus", den wir durch eigene Schuld verloren haben. Und er schließt sein Buch mit den Worten: „Selig sind die Heimwehkranken, denn sie werden nach Hause finden." Das Heimweh kann also philosophisch-religiös gestimmt sein. Alles Gute, Edle, Schöne: ein Reich der Ideen, oder jeden Genuß, Freude, Glück: ein Paradies erträumt sich der Mensch, nennts Heimat und sehnt sich danach. So sehnt sich Libussa nach einer Seelenheimat, so wird der heimwehkranke Held Jung Stillings nach langen Abenteuern und schweren Prüfungen in einen Kreis edler, religiöser, aber dabei freier Geister aufgenommen. Das Bessere, Reinere, Edlere wird manchmal mit Bewußtsein in einen Teil des eigenen Ichs projiziert, wo es ja hingehört. Dann kommt es zum „Heimweh nach sich selbst", von dem Feuerbach in einem Briefe spricht. Alles psychisch Verwandte kann uns Heimcharakter gewinnen. Es ist dasselbe Gefühl, das uns ergreift, wenn wir einem Menschen gegenüberstehen, der das Komplement unserer Sehnsucht bildet. „Den muß ich schon einmal irgendwo gesehen haben." Liebende glauben ja immer, daß sie einander längst kennen und bauen darauf retrograde Erinnerungstäuschungen. Beim Weibe kann das Heimweh einfach Sehnsucht nach dem „Heim" bedeuten, wie ein Gedicht von Hedwig Lachmann beweist, das betitelt ist: Heimweh.

Und drinnen wie von abendlichen Kerzen,
Ein mildes Dämmerlicht am eig'nen Herde,
Ein warmer Raum, ein Kind an meinem Herzen
Und eine Seele mein auf dieser Erde.

Freilich wird hier das Heim gemeint sein, von dem eine Frauengestalt Ibsens spricht, wenn sie ihrem Mann vorwirft: „Wir haben nie ein Heim, wir haben immer nur ein Haus gehabt." Aber auch düstere Vorstellungen können das Heimweh begleiten. Mit erotischen Stimmungen sind Todesgedanken ja so häufig verknüpft. Wir werden uns nicht wundern, sie hier wiederzufinden. Heimweh ist oft nichts anderes als Todessehnsucht, wie in Eichendorffs Gedicht: Letzte Heimkehr.

Nun ruh' zum letzten Male aus,
Wenn du erwachst, sind wir zu Haus.

Oder in „Heimatlos" von Ricarda Huch, wo die Mutter aus dem Grabe spricht:

Kind, dein Vaterland ist ferner und der Weg ist weiter,
Als die Erde weit ist, und die Nacht ist dein Begleiter.
An der Pforte wird die Ewigkeit dich still begrüßen
Und die Wanderschuh dir lösen von den wunden Füßen.

Der Freigeist Ulrik Brendel wiederum fühlt „Heimweh nach dem großen Nichts", und schließlich verzichten viele resigniert, jemals eine Heimat zu finden. Hier spielen auch die assoziativen Verbindungen von heimgehen zu den Ahnen, Vorfahren, Eltern mit.

Der unbestimmte Charakter dieses Heimwehs bringt ein seltsames Paradoxon mit sich. Das Heimweh erzeugt nämlich nicht selten Reiselust, Wanderfreude. Vom Heimweh getrieben, verlassen die Leute das elterliche Haus und ziehen in die Fremde. So sind zwei entgegengesetzte Affekte nicht bloß durch den Kontrast aufs engste miteinander verbunden. Im Volksliede ist ihr Ausdruck zuweilen ungeschieden, zuweilen lösen sie einander unmittelbar ab. Und Dichter, von denen wir Heimwehlyrik haben, haben auch die schönsten Reiselieder geschrieben. Am deutlichsten wird das bei Eichendorff; seinem Gedichte „Wanderschaft" gibt der Frühling die Grundstimmung. Da heißt es von dem Wanderlustigen:

Und die im Tal verderben
In trüber Sorgen Hast,
Er möcht' sie alle werben
Zu dieser Wanderschaft.

Und von den Bergen nieder
Erschallt sein Lied ins Tal,
Und die zerstreuten Brüder
Faßt Heimweh allzumal.

Über die intimen Beziehungen der Reiselust zur Erotik brauche ich wohl nichts hinzuzufügen. Von den Epileptikern haben wir gehört, daß sie an heimwehartigen Angstgefühlen leiden. Es sind dieselben Kranken, die oft von unwiderstehlichem Wanderdrang ergriffen werden. Wie kräftig dieser Trieb sein kann, haben die neueren Untersuchungen über seine patho-

logische Verzerrung, die Vagabondage, gelehrt[1]). Da gibt es Menschen, die absolut nicht an demselben Orte verweilen können. Es leidet sie nicht in der Familie, im Dienste, im geregelten Leben. Es treibt sie hinaus, sie haben Heimweh nach der Landstraße. Und das ergreift sie mit besonderer Gewalt zu Zeiten, wo andere Leute am liebsten daheim bleiben: am Weihnachtsabend, an Familienfesten usw. Ähnlich wie es Individuen gibt (Daudet erzählt es von sich), die bei ernsten Anlässen von einem unwiderstehlichem Lachzwange erfaßt werden. Das Heimweh zeigt manchmal ein gleiches Verhalten. Eine Dame erzählte mir, daß sie auf einer langen Reise nach Indien und Japan nie Heimweh empfunden habe. Nur einmal, als ein Konsul zu Ehren der Fremden ein glänzendes Souper gab — ihr Tischnachbar war ein höchst geistvoller, amüsanter und schöner Diplomat — da wurde sie von unnennbarem Heimweh ergriffen, brach in Weinen aus und mußte die Tafel verlassen. Noch häufiger stellen sich Wanderlust wie Heimweh spontan, ohne äußere Veranlassung ein. Da hören wir von einem Vagabunden, daß er bis zu einem gewissen Alter solid und seßhaft gewesen sei. Plötzlich verläßt er seinen Aufenthaltsort und ergibt sich einem unsteten Wanderleben. Es scheint, daß diese Häutungen oft in Jahren sich ereignen, die nach Swobodas neuen Forschungen als kritisch zu bezeichnen sind — im 21., im 28. Lebensjahre usw.

Bevor ich auf die Symptomatologie des Heimwehs eingehe, muß ich eine theoretische Frage erledigen. Man könnte behaupten, das Heimweh sei gar kein selbständiges Gefühl; es bedürfe eines anderen zu seiner Voraussetzung. Ich selbst habe ja bisher mit Absicht zwischen Heimatliebe und Heimweh nicht scharf unterschieden. Man könnte sich auf die sexuelle Anziehung berufen und mit Recht fragen, ob sich wohl jemand nach einem Wesen sehnen wird, das ihm gleichgültig oder antipathisch war. Bei näherer Betrachtung muß uns aber ein Umstand nachdenklich stimmen. Das Wort Heimweh ist uns Deutschen viel vertrauter und geläufiger als der Ausdruck Heimatliebe. Umgekehrt ist die Liebe in jedermanns Munde, aber für den Trennungsschmerz haben wir keinen zutreffenden,

[1]) Siehe besonders Karl Willmanns: Zur Psychopathol. des Landstreichers. Leipzig 1906.

dafür mehrere ungenügende Ausdrücke: Liebeskummer, Liebesgram, Liebessehnsucht, auch wohl unglückliche Liebe usw. Ebenso ist es um die Affekte selbst bestellt. In dem einen Falle wirkt die Entziehung, im anderen der Besitz viel kräftiger. Wir haben ja gehört, was die Autoren behaupten: das Heimweh zerstört weit ärger als die unglückliche Liebe. Und das hat seine guten Gründe. Die Heimat ist ja nichts Bestimmtes, in sich Abgeschlossenes. Sie ist das Milieu unserer Kindheit, die Umgebung, in der wir leben und wirken, die sich uns eben deswegen nicht abhebt, uns nicht zu Bewußtsein kommt. Vergleichbar der Luft, die niemand liebt und deren Entziehung doch jedermann mit dem Tode bezahlt. Die Liebe zur Heimat kann also „unterschwellig" bleiben, wenn ich mich so ausdrücken darf. „Hier ist man ja so wie so", wie Busch sagt. Sie kann sogar in den entgegengesetzten Gefühlston umschlagen. Es gibt Leute — die Österreicher stellen da ein starkes Kontingent —, die ununterbrochen über die Heimat schimpfen, und wenn sie fort sind, halten sie es nicht aus. Oder ein anderes bekanntes Beispiel: Lenau flieht sein Vaterland und wird in Amerika von quälendem Heimweh erfaßt. Dann „zollt er ins dunkle Meer den warmen Tränensold". Bei der sexuellen Anziehung gibt es auch etwas ähnliches. Aber nur dann, wenn das geliebte Wesen zum gewohnten Umgebungsbestandteil geworden ist. In diesem Falle kann die Trennung ein ungeahntes Emporflackern der scheinbar erloschenen Leidenschaft bewirken. Strindberg hat das in seiner genialen Novelle „Zu spät!" geschildert. Ich habe diese Verhältnisse hauptsächlich deshalb besprochen, weil ich demonstrieren möchte, mit welch unzureichenden Mitteln die psychologische Begriffsbestimmung arbeitet. Da heißt es immer: das Gefühl muß sich auf Empfindungen, Vorstellungen, Gedankenkomplexe beziehen. Diese Feststellung hat natürlich nur dann einen Sinn, wenn die gegenständlichen Elemente irgendwie den zureichenden Grund abgeben für die Entstehung und den Charakter des Gefühls. Also z. B. der Ärger über eine schlechte Nachricht, die Unlust über ungünstiges Wetter usw. Untersuchen wir daraufhin die Nostalgie. Im Sinne der gewöhnlichen psychologischen Analyse müßte es lauten: dem Heimwehkranken sind die Empfindungen und Vorstellungen, die er in der Fremde empfängt, unlustbetont. Ja warum? Warum

sollte Madrid unlustbetonter als Lappland, Paris unlustbetonter als ein Schweizer Dorf sein? Eben nur, weil es nicht die Heimat des Betreffenden ist. Und das ist keine Vorstellung. Nicht die Vorstellung oder, wenn man will, der Gedanke, von der Heimat entfernt zu sein, sondern der Umstand, daß man wo anders, nicht in der Heimat sich befindet, die Trennung selbst, ruft als Abhängige das Unlustgefühl hervor. Und das wirft erst nachträglich seinen Schatten auf alles, was einem in der Fremde begegnet. Aber ist Trennung eine Empfindung, ein Gedanke, eine Vorstellung? Nein, es ist eine Schwankung, um mit Avenarius zu reden, eine Schwankung, die dem psychophysischen Organismus gesetzt wird und auf die er reagiert. So allein werden wir dem Tatbestande gerecht.

Über den Eintritt des Heimwehs (spontan, kontrastbedingt) haben wir schon in anderem Zusammenhange einiges gesagt. Ohne Zweifel kann er auch durch Kontiguitätsassoziation vermittelt werden. Darauf zielte ja das bekannte militärische Verbot, den Kuhreigen zu singen, bei dessen Klängen die Schweizer haufenweise desertierten. In einigen Regimentern war es sogar streng untersagt, auch nur das Wort Heimweh auszusprechen. So stark ist die Gefühlswirkung von Lied und Wort.

Wir wenden uns nunmehr den Symptomen des Heimwehs zu. Der erste emotionale Charakter, der in der Psyche auftaucht, ist wohl die Andersheit, die Heterote, in der Bezeichnung von Avenarius[1]). „Anders wird die Welt mit jedem Schritt" beginnt Mörike sein Heimweh. Und gegen den Schluß heißt es:

Das Bächlein murmelt wohl und spricht,
Armer Knabe, komm bei mir vorüber,
Siehst auch hier Vergißmeinnicht!
— Ja, die sind schön an jedem Ort,
Aber nicht wie dort.

Das ist besonders kennzeichnend. Die Elemente, der Sinneseindruck bleibt der gleiche. Das bemerkt der Dichter. Überall blühen schöne Vergißmeinnicht. „Aber nicht wie dort" — in der Heimat. Der Gefühlsreflex ist verschieden. Oder aus einem Gedichte von Dellile:

Il semble, qu'un autre air parfume vos rivages.

---

[1]) Siehe darüber und einige folgende Termini Avenarius, a. a. O. S. 31, 32 ff.

Oder in einem Volksliede: Schweizers Heimweh:

Was mir fehlt, mir fehlt ja alles,
Bin so ganz verlassen hie,
Zwar ist's schön im fremden Lande,
Doch zur Heimat wird es nie.

Keiner hat uns lieb da draußen,
Keiner drückt so warm die Hand,
Und kein Kindlein will uns lächeln
Wie daheim im Schweizerland.

Schon der Charakter der Andersheit vermag einen bedenklich negativen Gefühlston zu erzeugen. Freilich kommt es hier sehr auf die individuellen Umstände an. Aufnahmsfähige Frische läßt ihn sogar lebhaft lustgefärbt erscheinen. „Endlich einmal etwas anderes" hört man freudig ausrufen. Aber zumeist nur dann, wenn die Änderung selbstgewählt und an sich angenehm ist. Wenn hingegen äußerer Zwang den Menschen in gänzlich geänderte oder widrige Verhältnisse bringt, wird die Andersheit schmerzlich empfunden. „In meinem Frankreich wars doch anders." Auch das Alter spielt eine Rolle. Jugendliche Individuen, welche die Anpassungsfähigkeit noch nicht erworben, und alte, welche sie bereits verloren haben, können sich an „Anderes" nicht gewöhnen. Sie verlangen stets das nämliche. Schließlich zeigt das Gefühlsleben überhaupt einen eminenten Hang zur Trägheit. Wir wissen ja aus der Experimentalpsychologie, daß die Gefühle gern perseverieren, daß sie die Vorstellungen überleben, an die sie geknüpft waren. Und man versuche es nur, soziale Einrichtungen zu denken, wenn die Gefühle ebenso flüchtig wären wie die Vorstellungen. Die Verschiebung der Lustreaktion auf neue Elemente geht nur sehr langsam vor sich. Das wird besonders klar, wenn wir uns vor Augen halten, wie intensiv der positive Gefühlston jenes Charakters ist, den wir der „Andersheit" entgegensetzen können. Wir meinen die Tautote, das Wiederfinden des Gleichen. Zunächst ist das Wiedersehen einer der stärksten freudigen Erregungen überhaupt. So stark, daß es im Wachträumen auf dem Umwege über die Trennung gesucht wird. Wie oft phantasiert jemand, er habe die Geliebte verloren, nur um sie am Schlusse wiederfinden zu können. Wie oft wurde dasselbe Motiv in Dramen und Romanen verwertet. Ferner wollen Kinder be-

kanntlich immer dieselbe Geschichte, immer dasselbe Lied hören. Als ob ihre Freude daran nur von der Lust an der Wiederholung herstammte. Ein kleines Mädchen wollte sich einen ähnlichen Genuß auf raffinierte Weise verschaffen. Die Großmutter fragte es beim Ankleiden, wo das Mundwasser sei. Das Kind wies den Standort des Gewünschten und meinte dann nachdenklich: „Die Großmama wirds vergessen und mich morgen wieder fragen." Die Lust am Refrain des Liedes, an der Wiederholung einer Veuszeiln im Kouplet, nach Freud [1]) an gewissen Witzmechanismen, vielleicht am Reime, sicher an einigen Spielen — Versteckspielen z. B. — stammt aus derselben Quelle. Wobei, wie in den Romanen, die Hemmung häufig den Reiz erhöht. Ein alter Herr verlangte von mir immer das nämliche Klavierstück zu hören; ich entsprach getreulich der Forderung. Nur einmal spielte ich etwas anderes und fragte ihn dann um seine Meinung. „Das war freilich schön", lautete die Antwort, „aber fremd".

Wir sehen an dem Beispiel, wie der Charakter der Andersheit unmittelbar in jenen der „Fremdheit" übergeht, dem das Bekanntheitsgefühl, das Notal, entgegengesetzt ist. Wieder mag uns Mörikes „Heimweh" als Führer dienen:

Hier scheint die Sonne kalt ins Land
Hier deucht mir alles unbekannt
Sogar die Blumen am Bache.
Hat jede Sache
So fremd eine Minne, so falsch ein Gesicht.

Auch des Wortes Fremde, selbst mit seinem bald kalten, bald geheimnisvollen Beiklange, müssen wir gedenken. Der Unlustton tritt wieder besonders hervor, wenn die Umgebung radikal geändert oder die psychische Kapazität im Auffassen des Neuen stark herabgesetzt ist. Unter den Heimwehkranken gibt es ja auffallend viel Schwachbegabte. Diese klagen dann immer, daß sie sich nicht auskennen, daß sie sich in nichts zurechtfinden können. Drückend wird ihnen die Empfindung der eigenen Ohnmacht. Wohingegen das Bekanntheitsgefühl eine reiche Lustquelle ist. „Überall trifft man bekannte Gesichter", lautet eine

[1]) Freud, Der Witz und seine Beziehung zum Unterbewußten. Leipzig und Wien 1905. S. 101—102.

gemütlich-philiströse Aussage. Und tatsächlich liegt hier ein psychologischer Unterschied zwischen Philister und dessen Widerpart verborgen. Auch das mikrokosmische Heimweh ist letztlich ein philiströses Gefühl. Wie zur Tautote das Wiedersehen, so gehört zum Notal das Wiedererkennen. Ebenfalls ein beliebtes poetisches Motiv, von dem ich in einem Aufsatze über die Lüge gesprochen habe. Das Einstreuen bekannter Elemente in ein fremdes Milieu wurde mit Glück als Mittel versucht, um den Ausbruch des Heimwehs zu verhindern. So wurden Schweizer[1]) zum Betriebe einer Senne in der Nähe von Paris benutzt, und die Nostalgie trat erst ein, wenn die Senne ins Stocken geriet. Lappländer wurden samt ihren Renntieren nach Madrid geschickt, und das Heimweh befiel sie erst, als die Renntiere starben. Empfindsame Leute klammern sich an Gegenstände, die sie aus der Heimat mitgenommen haben. Wie jener Tiroler[2]), der einen Trost darin empfand, die Leinwand der Wäsche, die noch nicht in Prag gewaschen worden war, im Munde zu behalten und das heimatliche Wasser zu saugen. Man denke wieder an Analogien aus dem Liebesleben.

Wir sprachen von dem Beiklang des Geheimnisvollen, der dem Worte Fremde eigen. Und tatsächlich ist es kaum zu glauben, was man noch heutzutage naiven Leuten einreden kann, wenn man die Geschehnisse nur recht weit von der Heimat verlegt. Ich habe mit einer alten Rompilgerin gesprochen, die fest und steif glaubte, in einem der Höfe des Vatikans befänden sich Hühner, die goldene Eier legen. Früher, als der Verkehr gering war, mag das viel ärger gewesen sein. Man denke an die abenteuerlichen Vorstellungen, die sich die seßhaften Völker des Altertums und Mittelalters von unzugänglichen Gegenden machten. Sensationslust, Neugierde, Suggestibilität und vorzüglich eine kindlich reiche, durch Kritik nicht gezügelte Phantasie lassen die Fremde in geheimnisvollem Glanze erstrahlen. Die Fremde, die „zaubrische Ferne" ist eben ein neutrales Gebiet, das leicht bevölkert wird von den Gebilden des passiven Seelenlebens. Indessen sind diese nur selten erfreulicher Natur. Es ist ein wichtiger Instinkt, der dem Menschen das Unbekannte zunächst als furchtbar erscheinen läßt. Das

[1]) S. Schlegel, a. a. O. S. 91 ff.

[2]) Zangerl, a. a. O. S. 54.

Geheimnisvolle nimmt bald die Nuance des Unsicheren, des Gefährlichen an. Der Archetypus der Geborgenheit ist für den Menschen eben der Aufenthalt an der mütterlichen Brust, der sich später zu den Vorstellungskreisen der Familie, der Scholle, der Heimat, des Vaterlandes erweitert. Hier weiß er sich sicher, „hier sind die starken Wurzeln seiner Kraft — dort in der fremden Welt steht er allein . . .“ Dieses Gefühl des Alleinseins, für den Starken zuweilen ein hoher Reiz, ist für schwächere Individuen ungemein quälend. Diese wollen immer in der Menge bleiben. Deswegen sprechen sie einander auch ununterbrochen an, in der Eisenbahn, im Kaffeehause usw. Daher stammt ihnen das unerhörte Glücksgefühl, wenn eine große, allgemeine, affektive Erregung ihre Individualität untergehen läßt in einen Strom von Gleichgearteten. Die Fremde ist ihnen verdächtig. Überall wittern sie Feindseligkeit und Nachstellung. Wie heißt es doch bei Mörike:

Hat jede Sache
So fremd eine Miene, so falsch ein Gesicht.

Hier kann man hübsch beobachten, wie der Charakter der Fremdheit unmittelbar in eine Verdächtigung ausartet. Es ist denn auch ein konstantes Symptom des Heimwehs: die Leute fühlen sich nicht geborgen; mehr: sie haben Angst. Die Angst kann so bedenkliche Grade erreichen, daß sie zum Selbstmord Veranlassung gibt. Sie erinnert stark an die Angst, die nach Freud aus unbefriedigter oder verdrängter Libido stammt. Das ist freilich nicht mehr dasselbe Gefühl wie die begründete Furcht vor dem Unbekannten, die Platons Sokrates im Auge hat, wenn er von ihrer Überwinderin, der Tapferkeit, sagt: sie sei das Wissen um das Furchtbare im menschlichen Dasein. Die Furcht erscheint mehr durch das Objekt bestimmt, die Angst kennt kein Objekt, die Furcht reizt zur tätigen Gegenwehr, der Angst gibt man sich wehrlos preis. In unserem Falle ist also die Furcht offenbar nur die Gelegenheitsursache für das Auftreten der spezifischen Angstzustände. Ist einmal ein Quantum an Angst verfügbar, so wird es eher ausgelöst werden, wenn die Furcht den Boden vorbereitet, eher bei Nacht als bei Tag, eher in der Fremde als daheim.

Warum die charakteristische Angst beim Heimweh in Erscheinung tritt, darüber lassen sich bloß Vermutungen auf-

stellen. Wir nehmen hierbei die Hypothese Freuds, wonach sich gestaute Sexualität in Angst konvertiert, als richtig an. Es trifft zwar diese Vorstellung derselbe Vorwurf wie die Lehre von der Konversion ins Physiologische, die in den Studien über Hysterie vorgetragen wird: nämlich, daß sie in ganz unklarer Weise physikalische mit rein psychischen Begriffen durcheinander mengt, aber, was die Hauptsache ist, sie scheint empirisch wohl begründet. Und es kommt absolut nicht darauf an, ob man die Vorstellung der Konversion beibehält oder, wie ich es vorziehe, einfach sagt: Wenn Libido sich staut, tritt häufig Angst auf. Die Psychologie ist ja keine Hypothesenspielerei, sondern eine Wissenschaft von empirisch konstatierbaren Regelmäßigkeiten. Die Verwandtschaft zwischen Heimweh und Liebessehnsucht habe ich ja energisch betont und gründe darauf folgende Mutmaßung: Es sind offenbar mächtige Gefühlsmassen in den Menschen aufgestapelt, die Familiensinn, Heimatliebe usw. besitzen. Daß eine solche Aufstapelung wohl möglich ist, sieht man am besten an den Unlustaffekten. Da hegt einer jahrelangen Groll gegen einen anderen und schluckt die Äußerungen desselben stets hinunter. Plötzlich kommt ein kleiner Anlaß und der Zorn bricht vulkanartig hervor. Wenn solche explosive Entladungen bei den zärtlichen Affekten fehlen, so hat dies seinen Grund einfach darin, daß sie ja fortwährend wirksame Abreaktion finden in der liebevollen Sorge für die Familie usw. Nun wird durch die Entfernung dieser Abfluß versperrt und die Disposition für das Auftreten der Angst ist geschaffen. Ich muß mich vor einem Mißverständnis schützen. Ich bin weit davon entfernt anzunehmen, daß das Heimweh letzten Endes Sexualität ist. Ich möchte vielmehr die einseitige Hypothese Freuds dahin erweitern, daß alle zärtlichen Affekte — Erotik ist ja auch keineswegs bloß Sexualität — zur Angst in Beziehung stehen. Jedenfalls leiden meiner Beobachtung nach sehr zärtlichkeitsbedürftige Menschen häufig an unbegründeten Angstzuständen, besonders wenn die Zärtlichkeit nicht genügend befriedigt ist.

Dem Großteil der Gefühle des Nostalgikers fehlt also das gewohnte Objekt der Betätigung. Sie werden darum desto heftiger und okkupieren, infizieren die ganze Psyche wie ein Fremdkörper, der auf Kosten des übrigen Organismus wuchert. Das bringt aber wieder einen mißlichen Effekt hervor: das

Gefühlsleben des Heimwehkranken wird der Umgebung total entfremdet. Alle Autoren heben es hervor: diese Leute leben mit ihrem emotionalen Sein viele Kilometer weit entfernt von dem physischen. So wie es Menschen gibt, die mit ihren Gefühlen immer in der Vergangenheit sind. Neuere Untersuchungen — sie rühren von dem Persönlichkeitsspezialisten Österreich[1]) her — haben nun ergeben, was für merkwürdige Erfolge diese Abspaltung der Gefühle von den umgebenden Reizen zeitigt: Sie führt nämlich zur Entwirklichung derselben. Es ist einer der glücklichsten Aperçus von Stöhr[2]), wenn er in den philosophischen Systemen der Alten „Wirklichkeitsgrade" nachweist. So etwas existiert aber auch in der modernen Psyche. Wirklich — das Wort sagt es schon — ist für uns das, was auf uns wirkt, d. h. worauf wir lebhaft und relativ eindeutig reagieren. So ist dem Landmann zunächst der Acker wirklich, den er bebaut, das Haus, das er bewohnt, das Dorf, dem er angehört. Die Fremde, wo der Sohn studiert und die er kaum gesehen hat, besitzt ihm schon geringeren Wirklichkeitscharakter. Dagegen kann der Himmel für ihn hohen Realitätswert haben, weil sich lebhafte Gefühlsreaktionen, Wünsche, Hoffnungen an diese traditionelle Vorstellung knüpfen. Hält doch auch Platon für das ὄντως ὄν etwas, was niemand weder sehen noch hören kann. Gegenstände, denen gegenüber unsere Reaktionen weniger bestimmt, weniger eingefahren sind, haben geringe Wirklichkeit. So erscheint uns das Neue, Unerwartete, Unbekannte nicht selten wie ein Traum, wie ein Märchen, ein Schauspiel. Ebenso das längst Vergangene, von dem es im Volksmunde heißt: „Das ist ja gar nicht mehr wahr." Eine Probe auf solche Erwägungen liefern Kranke, die man nach Janets Vorgang als Psychastheniker bezeichnet. Es sind das Zerrbilder der sogenannten passiven Naturen. Menschen, denen jegliche Reagibilität abgeht, die tagelang auf dem Sofa liegen oder aus dem Fenster starren. Diese äußern beständig eine Klage: daß ihnen alles wie im Traume erscheint, daß es ihnen vorkommt, als würden

[1]) K. Österreich im Journal f. Psychol. u. Neurol. (Forel & Vogt.) Bd. VII, VIII u. IX. 1905—1907.

[2]) Leider hat genannter Autor über die Geschichte der Philosophie nichts publiziert. Ich zitiere nach seinen Vorlesungen an der Wiener Universität. Ferner siehe besonders Avenarius, a. a. O. S. 34 ff.

die Menschen an Drähten gezogen wie Puppen, daß nichts um sie herum wirklich ist. Es fehlen eben sämtliche Reaktionen, nicht nur die motorischen, sondern vor allem auch die vasomotorischen und sekretorischen, welche die physiologische Grundlage der Gefühle bilden. Diese Leute verhalten sich als reine Zuseher, weshalb ihnen der Ernst zum Spiele wird. Ganz dasselbe tritt ein, wenn ein übermächtiger Komplex alle Reaktionen bindet: beim unglücklich Liebenden, beim Heimwehkranken. Oder wenn uns eine plötzliche Schreckensnachricht zukommt. Das Phänomen kann sich alsdann als eine Art psychischer Schutzvorrichtung darstellen. Wir vermögen den Schlag nicht zu erfassen, der uns getroffen hat, wir halten ihn nicht für wirklich. Ein Freund schilderte mir brieflich die subjektive Seite dieses Seelenzustandes: Es ist ihm, als ob er außer die Welt hinaus gehängt wäre und sie von draußen betrachtete. Das führt schon hinüber zur Depersonalisation, die sich im Anschluß an die „Entfremdung der Wahrnehmungswelt" (Österreich) entwickelt. Die Patienten glauben, daß sie gestorben sind, daß sie selbst nicht mehr sind, daß überhaupt nichts mehr ist. Der Nihilismus nach einer Bezeichnung von Krafft-Ebing. Sie spüren sich nicht, weil sie nicht reagieren.

Es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß die Schärfe der Wahrnehmung unter den geschilderten Verhältnissen keineswegs leiden muß. Auch Österreich macht auf diesen Umstand aufmerksam. Die Sinnesorgane können die Reize registrieren wie photographische Apparate. Was fehlt, ist eben nur die Beziehung zum Reaktionssystem und damit die Auswahl aus dem Gebotenen, die Konsolidierung, die Verdauung, die Auswertung in der Praxis. Es tritt das ein, was ich das traumhafte Wahrnehmen nenne, wohl auch das Verharren auf der Bildebene. Wer meine diesbezüglichen Ansichten, wie ich sie in den Wurzeln der Phantasie[1]) skizziert habe, nicht kennt, wird mich schwerlich ganz verstehen. Übrigens komme ich darauf zurück. Manchmal sieht es aus, als ob uns der Affekt, der die Reaktionen bindet, direkt auf die äußere Wahrnehmung hinzwingen würde. Wie in Jungs Assoziationsexperimenten[2]), wo die Versuchsperson irgend ein gleichgültiges Objekt der Umgebung nannte, wenn

[1]) Jahrbuch d. Philos. Gesellschaft a. d. Univers. Wien 1912. Leipzig.

[2]) Diagnostische Assoziationsstudien. Leipzig 1906.

einer ihrer Komplexe getroffen wurde. Man klammert sich gewissermaßen an den äußeren Reiz, um der inneren Unruhe zu entgehen. Eichendorff hat diesen psychischen Zustand — Entwirklichung, Gefühlsabspaltung, zwangsmäßiges Wahrnehmen —, der für das Heimweh so charakteristisch ist, in wundersamer Weise erfaßt. Sein Gedicht „In der Fremde“ beginnt:

Ich gehe durch die dunkeln Gassen
Und wandre von Haus zu Haus,
Ich kann mich noch immer nicht fassen
Sieht alles so trübe aus.

Da gehen viel Männer und Frauen,
Die alle so lustig sehen,
Die sehen und lachen und bauen,
Daß mir die Sinne vergehen.

Die letzte Verszeile kennzeichnet die betäubende Wirkung des äußeren Reizes.

Wenn Heimwehkranke auf die fremde Umgebung überhaupt gefühlsmäßig reagieren, so geschieht dies in durchaus negativem Sinne. Das färbt natürlich auf die Urteile ab, wie wir des öfteren bemerkt haben. Emotionale Verblödung kann man den Zustand nennen. Alle Vergleiche fallen zugunsten der Heimat aus. Nur in der Heimat ist es schön, nur dort läßt sichs leben, nur dort gibt es gute Menschen usw. Wieder drängt sich uns die Analogie mit dem Liebesaffekte einerseits, andererseits mit der zeitlichen Variante derselben Erscheinung auf, mit jenen meist älteren Personen, deren Gefühlsleben in der Vergangenheit lokalisiert ist. Die Laudatores temporis acti klagen ja noch immer über die böse Gegenwart und wie zu ihrer Zeit alles besser und schöner gewesen sei. Was aber das merkwürdigste ist, sie suchen noch immer ihr rein emotionales Verhalten logisch zu rechtfertigen. Obwohl wir doch schon ein Gedicht vom alten Hagedorn besitzen — Mozart hat es komponiert —, worin er sich über diese harmlose Neigung lustig macht.

Damit wären wir bei den Symptomen angelangt, welche den Vorstellungsverlauf des Nostalgikers kennzeichnen. Es ist mir aus theoretischen Gründen leicht verständlich, warum die psychische Verfassung des Heimwehkranken das Auftreten hypnoider Zustände besonders begünstigt. Ein übermächtiger Kom-

plex hält das gesamte Reaktionssystem besetzt. Zugleich aber ein Komplex, eine Dominante, in deren Sinne unter den gegebenen Verhältnissen absolut nicht zweckmäßig reagiert werden kann. Der Verliebte z. B. setzt die ganze Welt in Bewegung, um die Gunst seines Mädchens zu erringen, seine Lebensstellung zu verbessern usw. Dem Heimwehkranken sind die Hände gebunden. Seine Dominante ist gestaut. Und das führt erfahrungsgemäß stets zur Psychasthenie, dem günstigsten Nährboden des passiven Seelenlebens. Mit einer psychasthenischen Dame, die zu beobachten ich Gelegenheit hatte, nahm ich Assoziationsexperimente vor. Meinen Erwartungen vollkommen entsprechend reagierte die Dame immer mit anschaulichen Inhalten (nie sprachmotorisch oder begrifflich), was dem Experimente einen schleppenden Charakter gibt. Bilder lassen sich ja nur schwer in Worte fassen. Träumen ist eine Hauptbeschäftigung des Nostalgikers. Und den Inhalt dieser Träume kann sich der Psychologe wiederum leicht konstruieren. Die Kranken sehen [1]) „aus der Ferne lachende und entzückende Gemälde aus den Orten ihrer Heimat, wie rauh und öde diese in der Tat auch sein mag; nach ihrer Aussage kommen ihre Verwandten und Freunde ihnen in reichen Kleidern und mit den freundlichsten Gebärden entgegen". Das ist die Verklärung, in deren Sphäre die heimatlichen Bilder gehoben werden, weil alle Lusttöne an sie gefesselt sind. In naiv-hübscher Weise ausgedrückt durch die reichen Gewänder wie in den Visionen mittelalterlicher Heiliger. Oder im Traume Rustans, wo aus der armen Mirza eine Königstochter, aus dem Bauer Massud ein mächtiger Herrscher wird. „Die erregte Phantasie", so heißt es bei Maack [2]), „malt sich nur schöne und beglückende Bilder der früheren Verhältnisse aus, die der heimatlichen Wirklichkeit durchaus nicht entsprechen"; zu den Prodromalerscheinungen der Nostalgie gehört ferner das Nachtwandeln, der echte Somnambulismus [3]). „Wenn man nun die Herumwandelnden fragte, was sie machten, antworteten sie noch schlafend, sie seien zu Hause, und nach dem völligen Erwachen erzählten sie mit vieler Freude, sie seien im Traume zu Hause gewesen." Ähnlich wie

[1]) Maack, a. a. O. S. 9. Zitat aus Larrey s. u.

[2]) Maack, a. a. O. S. 14.

[3]) Zangerl, a. a. O. S. 6.

Verhungernde phantasieren, sie säßen beim köstlichen Mahle. Denselben Charakter zeigen auch die Träume im engeren Sinne. Es sind Freudsche Wunschträume von offenkundigem, infantilem Typus. Als ich im Winter 1912/13 bei der Erhöhung des Friedensstandes eingerückt war und wir 120—140 Mann in eiskalten Räumen auf Strohsäcken nächtigten, wußten beinahe alle Soldaten in der Frühe zu berichten, sie seien im Traume nach Hause geschickt worden. Die einfache Struktur des Seelenlebens mag dabei eine Rolle spielen. Übrigens hat sich in derselben Garnison ein Fall von Somnambulismus ereignet, der dem Betroffenen das Leben kostete. Auch Illusionen entstehen durch Hineinwuchern des passiven Seelenlebens in die Wahrnehmung. Es soll[1]) „eines der ersten Symptome des Heimwehs sein, wenn der Kranke die Stimmen geliebter Personen in den Stimmen der ihn umgebenden Menschen wiederzufinden glaubt". Ebenso wie der Wartende die ersehnte Gestalt in jedem Vorübergehenden zu erblicken meint. Für den Vorstellungsverlauf ist also die Passivität, Bildhaftigkeit, Traumverwandtschaft charakteristisch. Wenn es sonst zur Bildung von Gedanken kommt, so bewegen sie sich nach Maack[2]) „in einer und derselben Richtung; alles dreht sich um das unerträgliche Fernsein vom geliebten Vaterhaus". Wie bei einer fixen Idee. Das entspricht vollkommen dem Verhalten der Dominante.

Die sogenannten Willenserscheinungen sind nur insofern alteriert, als die Asthenie begreiflicherweise häufig genug völlige Tatenlosigkeit im Gefolge hat. Träumend und an die Heimat sinnend bringen die Nostalgischen ihre Tage zu. Sonst gibt es einiges Selbstverständliche, das von dem brennenden Verlangen nach Rückkehr diktiert wird. Die Leute verlassen Knall und Fall ihren Dienst, sie dersertieren mit Gefahr des Lebens. Wichtiger sind die Beziehungen des Heimwehs zu Selbstmord und Verbrechen. Was den ersten Punkt anbelangt, so möchte ich nur bemerken, daß die Nostalgie eine echte (nicht vorgeschobene) Ursache des Selbstmordes bilden kann. Im übrigen schweige ich, weil ich gerade über dieses Problem viel Material gesammelt habe, das an anderer Stelle Verwendung finden soll. Der zweite Punkt hat den Autoren zu recht ver-

[1]) Zangerl, a. a. O. S. 8.
[2]) Maack, a. a. O. S. 14.

schiedener Vermutungen Anlaß gegeben. Die einfachste Hypothese ist folgende: Absicht des Heimwehkranken ist, von seinem Aufenthaltsorte weg und nach Hause zu gelangen. Zündet er nun das Haus seines Dienstgebers an, so muß er entlassen werden und sein Wunsch ist erfüllt. Oder das Dienstmädchen tötet ihre Pflegebefohlenen, wird dadurch überflüssig und kann heimkehren. Tatsächlich müssen wir in solchen Überlegungen häufig die oberflächliche, bewußtseinsnächste Motivschicht erblicken. Sehen wir aber näher zu, so ergibt es sich, daß der erreichte Zweck in keinem rechten Verhältnis zu den angewandten Mitteln steht. Wir hören, wie ein Mädchen gleich drei Kinder auf die grausamste Weise mordet, wie ein Knecht seinen unschuldigen Herrn um Hab und Gut bringt. Das bleibt selbst dann bedenklich, wenn wir zugeben, daß die Verbrecher meist in jugendlichem Alter stehen (9—15 Jahre), sich also der Tragweite ihrer Handlungen nicht voll bewußt sind, und daß ein anderes Mittel (Davonlaufen z. B.) wegen der Strenge der Eltern nicht tunlich erscheint. Vor allem aber wird durch die Hypothese die Spezifität des Verbrechens nicht aufgeklärt. Die Heimwehkranken zeigen nämlich Vorliebe für bestimmte Arten von Delikten, in der überwiegenden Mehrzahl für die Brandstiftung. Dadurch wurde Spitta[1]) bewogen, in einem Gutachten ein anderes Motiv zu zitieren: die Zerstörungssucht. Das paßt schon besser auf die geschilderten Verbrechen. Wir wissen ja, der Heimwehkranke haßt die Fremde; sie ist ihm der Feind, den er verdächtigt, den er zu vernichten trachtet. Und gäbe es irgendwo eine gründlichere Zerstörung als durch Feuersmacht? Auch die Grausamkeit wird besser begriffen unter Spittas Motiv, das nur mehr durch Reaktionen ins Bewußtsein fällt. Eine weitere bedeutsame Nuance hat Friedreich[2]) hinzugefügt, wenn er 1835 sagte, daß „an Heimweh leidende Kinder, wie auch zuweilen Blödsinnige und Narren, sich unwiderstehlich gedrängt fühlen, durch einen starken sinnlichen Reiz, wie ihn der Ausbruch einer großen Flamme hervorbringt, das drückende Gefühl der Niedergeschlagenheit zu bekämpfen". Nach Schle-

[1]) Prof. Spitta in Rostock nach Maack, a. a. O. S. 10.

[2]) Friedreich, System. Handbuch d. gerichtl. Psychologie. Leipzig 1835. S. 636.

gel[1]) suchen die Kranken „durch den Anblick der großen Flamme die innere Angst zu bekämpfen", und Jessen[2]) der den Brandstiftungen ein Spezialwerk gewidmet hat, erklärt, daß die Angst den Heimwehverbrechen und Selbstmorden regelmäßig vorangeht. Schließlich wird das herostratisch-hysterische Motiv „von sich reden zu machen" angegeben. Alle diese Beweggründe sind selbstverständlich Interpretationsprodukte. In der Psyche findet sich eine solche Begründung nicht. Tatsächlich wissen auch die Delinquenten niemals anzugeben, was sie zur Tat getrieben hat.

Die älteren Autoren haben den Begriff Pyromanie geschaffen; solche Worte entstehen ja immer dann, wenn man mit den Tatsachen nichts anzufangen weiß. In den Begriff sind zwei Momente gefaßt. Ein aktives, das dem Zerstörungsmotiv entspricht, und ein passives, das zu dem Angstmotiv in Beziehung steht und als Feuerschaulust bezeichnet wurde. Letzteres mit vollem Rechte. Viele Verbrecher erzählen, daß sie nach begangener Tat von einer solchen Freude ergriffen wurden, wie nie zuvor in ihrem Leben. Ich selbst kannte einen innerlich total zerrissenen Menschen, der vor Lust in die Hände klatschte, wenn er irgendwo einen Brand erblickte. Der rätselhaften Angst begegnen wir zum zweiten Male. Wir haben sie mit der aus der Sexualität stammenden in enge Verbindung gebracht. Die Berechtigung erweist sich an dieser Stelle. Die Verbrechen, zu denen sie die Veranlassung geben soll, unterhalten ebenfalls intime Beziehungen zum Geschlechtsleben. Zunächst ist es wieder die Pubertätsperiode, in der die Brandstiftungen aus Heimweh ihr Dichtigkeitsmaximum erreichen. So meint Henke[3]) daß die Neigung zur Brandlegung bei Knaben und Mädchen vor und während der eintretenden Mannbarkeit sich besonders häufig äußern, und führt sie auf Anomalien der Pubertätsentwicklung zurück. Meckel[4]) aber betont sogar, daß bei den jugendlichen Verbrechern die Genitalien entweder durch Beischlaf oder durch Onanie zu früh gereizt worden seien. Die

[1]) Schlegel, a. a. O. S. 68.

[2]) W. Jessen, Die Brandstiftung in Affekt und Geistesstörung. Kiel 1860. S. 32.

[3]) Zitiert nach Jessen, a. a. O. S. 22.

[4]) Ebenso.

Epileptiker (vielleicht zuweilen Hysteroepileptiker?), die an Angstzuständen leiden, wie wir wissen, sind zugleich die typischen Sexualverbrecher und leidenschaftliche Brandstifter. Jedermann bekannt ist die Erscheinung, die man populär als „Zündeln" bezeichnet, das ist die Vorliebe gewisser Menschen für das Anzünden von Streichhölzern ohne eigentlichen Zweck, scheinbar nur, um sich durch Anstarren der Flamme zu ergötzen. Dies Bedürfnis tritt zwangartig auf und kann sich bis zu kriminellen Neigungen steigern. Ein wegen Brandstiftungsversuch Angeklagter drückt sich überaus charakteristisch aus: „Es beizt mich eben, wenn ich eben so Zündhölzer sehe, da beizt mich es eben, man soll eben bei mir daheim sagen, daß sie die Zündhölzer wegtun." Dieses Zündeln hat der Volksmund seit jeher in enge Beziehung zur Enuresis nocturna gebracht, die ihrerseits wieder ein häufiger Vorbote onanistischer Gewohnheiten ist. Man könnte darin bloß den Niederschlag einer oberflächlichen Assoziation zwischen Feuer und Wasser erblicken, die vielleicht über den Umweg des Traumes zur Geltung kommt. Der Zündler träumt vom Feuer und sucht es zu löschen. (Löschen und urinieren ist aber dem naiven, anthropozentrischen Bewußtsein sehr verwandt, wie manches Bild, manche Redensart erweist.) Ich bin indessen geneigt, diese Assoziation, wenn man hier von einer solchen noch sprechen darf, durchaus nicht für oberflächlich zu erklären, sei es auch, daß sie ursprünglich bloß durch den Kontrast der Wirkungen oder deren Kontiguität (beim Löschen) bedingt sei. Sie scheint mir vielmehr tief begründet, sozusagen physiologisch geworden. Unter den Fällen von Brandstiftung, die ich durchgesehen habe, fand ich einen hohen Prozentsatz an Enuretikern. Ferner leiden merkwürdigerweise viele Heimwehkranke an Wasserscheu, wodurch die Nostalgie Verwandtschaft mit der Lyssa gewinnt. Schließlich muß ich wieder auf die Epileptiker zurückkommen, die bekanntlich häufig hydrophob sind.

Eine reiche Kette von Tatsachen schließt sich zusammen und drängt uns zu folgendem Schlusse: In der Pubertätsperiode entstehen unter dem Einflusse innersekretorischer Vorgänge, deren Bedeutung für die Psychologie ebenso wichtig als unerkannt ist, gewisse neue Sensationen, Empfindungen, Gefühle, mit denen das Individuum nichts anzufangen weiß. Sie bilden

eine indifferente Masse, die allenthalben leicht eingegliedert werden kann. Ist nun der Betroffene von der Heimat entfernt, so verbinden sich diese Gefühlsmassen mit dem an sich unbestimmten, aber verwandten Heimweh, ja sie werden vom Bewußtsein als solches gedeutet. Und das wird sich besonders bei Personen ereignen, die zur Ablenkung der Triebrichtungen auf abnormale Wege neigen, also z. B. bei angehenden Onanisten. So erhält das Heimweh einen mächtigen Zuwachs aus anderen Regionen. Alle diese Affekte sind wie die der Nostalgie zugrunde liegenden unerfüllt, unbefriedigt, nicht abreagiert. Sie drängen daher zu einer explosiven Entladung. Dazu kommt, daß sich unbefriedigte Erotik mit größter Leichtigkeit in Zerstörungswut, Grausamkeit verwandelt, wie wir nicht nur aus Kleists Penthesilea wissen. Und jetzt haben wir alle Momente beisammen, die es erklären, warum die Brandstiftung den Tätern einen so unerhörten Lustgewinn abwirft. Die Bekämpfung der quälenden Angst, die wie die Zerstörungssucht aus unbefriedigter Erotik stammt, der mächtige Reiz, der ähnlich wirkt wie das Drama auf die Affekte des Kultivierten, und endlich das herostratische Motiv, sein Ich zur Geltung zu bringen, koste es, was es wolle. Daß es aber gerade die Flamme ist, die solchen Reiz ausübt, läßt sich vielleicht auf eines jener Ursymbole zurückführen, an denen die Menschheit so reich ist. Seit jeher war das Feuer Symbol der brennenden Liebe, wie ja auch Brünhilde, deren Liebesleben zerstört ist, den Scheiterhaufen entzündet, in dem sie und zugleich die ganze Welt zugrunde geht.

Ich glaube gezeigt zu haben, daß wir im Heimweh eine recht beachtenswerte psychische Erscheinung beobachten können. Es mag uns als Typus gelten für das, was ich die Gefühlsverankerung nenne, das ist die Bindung des emotionalen Seins an gewisse Eindrücke und Verhältnisse, die in unserem Falle in der frühen Jugend aufgenommen wurden. Sämtliche Autoren zitieren unter den Merkmalen, die zur Nostalgie prädisponieren, die Prävalenz des Gefühlslebens. Ich spreche lieber von Trägheit der Gefühle, von ihrer Unfähigkeit, sich von gewohnten bzw. von ihren ersten Objekten loszureißen. Die Kontagiosität des Heimwehs bildet dagegen keinen Einwand. Es gibt oder gab offenbar viele Menschen, die dem gefühlsträgen Typus angehören. Und so behält Fontanes König Jakob recht, wenn er

sagt: „Der ist in tiefster Seele treu, der die Heimat liebt, wie du."

Man wird mir den Vorwurf nicht ersparen, daß ich in meinem Aufsatze auf Kosten der Wissenschaftlichkeit der Wirklichkeit zu nahe gekommen bin. Ich weise ihn kühl zurück. Unter anderen Aufgaben, die der Psychologe im Kulturleben der Gegenwart zu erfüllen hat, wird ihm eine zur vornehmsten und dringendsten: die spezifische Eigenart des Psychischen zu betonen, den Duft zu erhalten, der über dem Seelischen liegt, mehr noch, ihn zu verteidigen gegen alle jene, die das Psychische eliminieren, negieren, indem sie es erklären wollen.

Jahrbuch der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien 1914 und 1915

(Wissenschaftliche Beilage zum 27. und 28. Jahresbericht)

Vorträge und Abhandlungen:



LEIPZIG 1916

Verlag von Johann Ambrosius Barth

Copyright by Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1915

Druck von Grimme & Trömel in Leipzig

Vorbemerkung.

Die Philosophische Gesellschaft an der Universität Wien, begründet im Jahre 1888, hat seit dem Jahre 1903 eine Auswahl der alljährlich in ihrem Kreise abgehaltenen Vorträge drucken lassen unter dem Titel: „Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien“, seit 1912 aber unter dem Titel: „Jahrbuch der philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien“. Eine Zusammenstellung der bisher erschienenen Vorträge enthält der Umschlag dieses Heftes. Berichte über die einzelnen Vorträge und Besprechungsabende der Gesellschaft werden von jetzt ab in der „Deutschen Literaturzeitung“ bekannt gegeben werden.

Inhalt.

Das Neue am Neu-Realismus.

Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft
am 24. November 1913
von

Dr. George Stuart Fullerton,
Professor der Columbia-Universität in New York, Honorarprofessor
der philosophischen Fakultät an der Universität Wien, Ehrenmitglied
der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien.

Aus dem Englischen übersetzt
von
Dr. Karl von Roretz.

Es ist eine große Ehre, zu einem Vortrage in der Philosophischen Gesellschaft in Wien aufgefordert worden zu sein, ganz besonders, da sie gerade den 25. Jahrestag ihrer ehrenvollen Geschichte begeht. Man fühlt, daß man etwas sagen müsse, was des Anlasses wert ist, und das dürfte ein schwieriges Unternehmen sein, auch für einen bedeutenderen Redner, als ich es bin. In meinem Falle ist die Schwierigkeit des Unternehmens noch dadurch vergrößert worden, daß der Ausschuß der Gesellschaft mein Thema für mich gewählt und ein Thema herausgegriffen hat, welches, während es in unserer Zeit auf nicht geringes Interesse stößt, doch einer befriedigenden Behandlung in engem Rahmen ganz besonders widerstrebt.

Wie kann man innerhalb des Zeitraumes einer Stunde eine Darstellung des Idealismus geben? Wieviele Arten des Idealismus gibt es? Man braucht nur zu denken an Berkeley, an Hegel, an die Neu-Hegelianer, an Bradley, an Royce, an Howison, um sich die Unmöglichkeit zu vergegenwärtigen, sie als eine Klasse, im exakten Sinn, abzuhandeln und die Klasse als solche zu charakterisieren. Und wie viele Arten von Pragmatismus gibt es? Der Pragmatismus ist in jüngster Zeit hervorgewachsen, und doch hat er schon so viele Varietäten entwickelt, daß es einem amerikanischen Schriftsteller der Gegenwart möglich wurde, mehr als ein Dutzend derselben aufzuzählen. Einige von ihnen zeigen freilich kaum eine Spur mehr der kraftvollen und überraschenden Lehre, die sich in den Büchern eines James und Schiller findet. Man sieht sich genötigt, eher von Pragmatismen als vom Pragmatismus zu sprechen und einzuräumen, daß bei gewissen Autoren das Recht auf diesen Namen nur an einer dünnen Kette hängt.

Es ist nicht anders, wenn wir zum Realismus kommen. Es gibt mindestens 20, derzeit in Großbritannien und Amerika tätige Schriftsteller, die alle den Anspruch erheben dürften, in gewissem Sinne Neu-Realisten zu sein. Aber das besagt nicht, daß sie derselben Lehre anhängen und in völligem Ein-

verständnis miteinander sind. Sie sind in relativer Eintracht, wenn sie einen gemeinsamen Feind angreifen, aber ihr Lager ist eine Beute innerer Zwistigkeiten, welche wenigstens das Verdienst haben, sie alle durchaus wach und tatenlustig zu erhalten.

Ich soll von dem Neu-Realismus in Großbritannien und Amerika sprechen, aber ich kann selbstverständlich nicht alle seine Erscheinungsformen behandeln. Mangel an Raum nötigt mich, mein Thema sorgfältig abzugrenzen. Ich kann nicht mehr tun als in allgemeiner Weise ausführen: was die Neu-Realisten (als Klasse betrachtet) einzuwenden haben gegen den Idealismus in seinen verschiedenen Formen und gegen einen Realismus, der, während er eine reale Außenwelt annimmt, behauptet, daß all unsere Kenntnis von ihr durch geistige Vorstellungen vermittelt ist und niemals unmittelbar erfolgt; zeigen, wie mehrere Realisten, in ihrer ernsten Gegnerschaft gegen den Subjektivismus, dazugeführt wurden, einen Standpunkt einzunehmen, welchen die meisten Philosophen als extremen ansehen dürften; und schließlich meinen eigenen realistischen Standpunkt anzudeuten, welcher gemäßigter ist und sich weniger ablehnend verhält zu der historischen Entwicklung der philosophischen Lehre. Ich will versuchen darzulegen, was neu oder relativ neu ist an den Ergebnissen des linken und rechten Flügels der neu-realistischen Partei, wenn wirklich das Wort „Partei" gebraucht werden darf zur Bezeichnung einer Schar von Leuten, die so locker organisiert sind.

Der Realismus hat immer existiert. Der naive Realismus des einfachen Mannes nimmt „Dinge" als „gegeben" an, und unterscheidet nicht sorgfältig zwischen den Dingen und ihrer Erscheinung uns gegenüber. In der frühesten griechischen Philosophie finden wir diesen naiven Realismus — der Philosoph geht geradeaus auf die Welt zu, und stellt keine verwunderten Fragen über die Möglichkeit der Erkenntnis. Doch diese Naivität war bald verloren. Man denke an Empedokles mit seiner Lehre von der Erkenntnis der Dinge durch „Ausflüsse"; an die Atomisten, welchen das Wirkliche, Außenweltliche unerfaßbar wird; an die Skeptiker, welchen die Dinge nicht nur als unerkannt, sondern als unerkennbar gelten. Von

der langen Entwicklung des philosophischen Denkens, endigend mit Descartes, in der Morgenröte der modernen Philosophie, will ich nichts sagen: ich will Sie nur daran erinnern, daß diese Entwicklung die Menschen zurückließ mit unmittelbar bekannten Ideen und mit einer korrespondierenden Welt von Dingen, die nicht unmittelbar, sondern durch einen Schluß erkannt werden, und zwar durch einen sehr zweifelhaften Schluß — den Schluß, daß Gott nicht zulassen würde, daß wir uns auf einem Gebiete täuschen, wo das Unvermögen der menschlichen Vernunft offenbar ist. Locke, der die Richtung des englischen Denkens so mächtig beeinflußte, war weniger konsequent als Descartes, aber der Hauptsache nach Cartesianer. Für ihn ist, ungeachtet seiner eigenen, höchstpersönlichen Überzeugung, die subjektive Welt die einzige, welche unmittelbar und sicher bekannt ist. Er bereitete den Weg für Berkeley, welcher die Konsequenz zog und alles verwarf mit Ausnahme der Geister und ihrer Ideen. Dann kam die Sintflut des späteren Idealismus, welche auch heutigentags nicht sehr gesunken ist, ungeachtet der Proteste des common sense und der Wissenschaft. Dennoch hat die Sintflut nicht alles zerstört. Der Realismus hat immer bestanden. Der einfache Mann und der Mann der Wissenschaft sind im allgemeinen naive Realisten geblieben, manchmal schweigend, aber unüberzeugt durch das plausible Räsonnement des Idealisten.

Und ein philosophischer Realismus, mehr oder minder verwandt dem der neuen oppositionellen Bewegung, trat lang vorher in Erscheinung. Die Erscheinung in sich selbst ist nicht neu. So trat der Schotte Thomas Reid, im Gegensatze zu Berkeley und Hume, energisch dafür ein, daß wir uns in der Perzeption unmittelbar bewußt sind nicht bloß der Empfindungen, sondern der materiellen Qualitäten der Dinge, die etwas von den Empfindungen völlig verschiedenes sind. An Nachdruck läßt er nichts zu wünschen übrig. Weder der einfache Mann noch der Mann der Wissenschaft könnte kräftiger die Behauptung vertreten, daß geistige Phänomene und die Qualitäten der materiellen Dinge scharf zu scheiden sind. Aber Nachdruck ist nicht genug. Es gelang Reid niemals, die Unterscheidung zwischen dem Geistigen und dem Physischen klar zu machen und so die idealistische Position zu

erschüttern. Und auch keiner von seinen Nachfolgern in der Schottischen Schule sprach mit hinlänglicher Klarheit und Unzweideutigkeit, um dem idealistischen Ansturm erfolgreich zu begegnen. Der Idealismus eroberte, sowohl in England wie in Amerika, eine dominierende Position, und der philosophische Geist ward in Annahmen gepreßt, die als natürlich und unvermeidlich akzeptiert wurden und die, was auch ihre unmittelbare Quelle sein möge, in letzter Linie zu der Grundannahme zurückverfolgt werden können, welche an der Wurzel der Cartesianischen Lehre liegt.

Aber in den letzten 12 Jahren hat sich sowohl in Großbritannien wie in Amerika eine starke Reaktion zugunsten des Realismus gezeigt; eines Realismus, welcher die Behauptung verficht, daß eine äußere und unabhängige Welt unmittelbar in der Perzeption gegeben ist. Die Bewegung wird um so bedeutsamer dadurch, daß ihre Anhänger nicht Schüler eines einzigen Lehrers und auch nicht in einer einzigen Gedankenschule auferzogen worden sind. Sie sind zu ihrem Realismus auf überaus verschiedenen Pfaden gelangt. Die Literatur der Bewegung ist hauptsächlich zu finden in Artikeln in: „Mind", „The Proceedings of the Aristotelian Society", „The Philosophical Review", „The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", und in einigen Büchern[1]).

Die Bewegung hat eine negative Seite. Sie leugnet, daß

---

[1]) Die philosophische Literatur ist so ungeheuer angewachsen, daß es eine übertriebene Erwartung scheint, irgend ein Mensch könne sich informiert halten über alles, was auch nur in einigen der am meisten gelesenen, europäischen Sprachen publiziert worden ist. Zur Bequemlichkeit für jene, welche sich für die in Diskussion stehende Bewegung interessieren sollten, gebe ich einige Titel:

Von Büchern, welche den neuen Realismus repräsentieren, will ich erwähnen: „The New Realism", by Holt, Marvin, Montague, Perry, Pitkin and Spaulding, New York, 1912; „Present Philosophical Tendencies", von Perry, bes. Teil V, New York 1912; „The World we Live in", von Fullerton, Kap. VI—XI, New York, 1912.

Folgende Artikel werden eine gute Vorstellung von der Mannigfaltigkeit der Ansichten unter den Neurealisten geben:

Prof. Dawes Hicks, „The Relation of Subject and Object from the point of view of Psychological Development", Proceedings of the Aristotelian Society, 1907—8.

perzipierte Dinge Vorstellungen sind und auch, daß die Dinge durch geistige Repräsentanten (mental representatives) erkannt werden. Sie opponiert dem Subjektivismus. Aber sie hat auch eine positive Seite, insofern sie deutlicher als Reid es vermochte, zu zeigen sucht, was gemeint ist mit der Behauptung, daß die Dinge unmittelbar perzipiert werden, daß sie nicht durch den Akt der Perzeption zu dem gemacht werden, was sie sind, sondern unabhängig sind von dem perzipierenden Geiste.

Bei der Erörterung der Bewegung will ich zunächst von jenen sprechen, die man, wie ich glaube, „extreme“ Neu-Realisten nennen kann. Natürlich, „extrem“ ist ein relatives Wort, und nichts kann extrem genannt werden außer im Kontrast zu etwas anderem. Ich will hier das Wort nicht in der Bedeutung abträglicher Kritik gebrauchen, denn ich habe kaum Raum genug für die Darstellung, viel weniger noch für Kritik. Aber die erwähnten Realisten sind so sehr bestrebt, zu behaupten, daß der Inhalt des Wissens nicht-geistig, objektiv, unabhängig, und in wirklichem Raum und wirklicher Zeit ist,

---

Dr. A. Wolf, „Natural Realism and Present Tendencies in Philosophy“, Proc. Arist. Soc., 1908—9.

Prof. S. Alexander, „The Nature of Mental Activity“, Proc. Arist. Soc., 1907—8; „Mental Activity in Willing and in Ideas“, ibid., 1908—9; „On Sensations and Images“, ibid., 1909—10.

Prof. G. F. Stout, „Are Presentations Mental or Physical?“, Proc. Arist. Soc., 1908—9. Siehe auch „Some Fundamental Points in the Theory of Knowledge“, Glasgow 1911.

Dr. G. E. Moore, „The Subject-Matter of Psychology“, Proc. Arist. Soc., 1909—10.

Prof. T. Percy Nunn, „Are Secondary Qualities Independent of Perception?“ Proc. Arist. Soc. 1909—10.

Prof. E. B. Mc Gilvary, „The Stream of Consciousness“, „Prolegomena to a tentative Realism“, „The Physiological Argument against Realism“, „Realism and the Physical World“, in the „Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods“, IV, 9, 17, 22 and 25; „The Relation of Consciousness and Object in Sense-Perception“, The Philosophical Review, XXI, 2.

Prof. F. J. E. Woodbridge, „The Problem of Consciousness“, in Studies in Philosophy and Psychology“, Boston, 1906; „Perception and Epistemology“, in „Essays Philosophical and Psychological“, New York 1908; „Consciousness, the Sense Organs and the Nervous System, Journal of Philosophy“ etc., VI, 17.

Prof. William James, „A World of Pure Experience“, Journal of Philosophy, etc. I, 20, 21.

daß sie das Bewußtsein in einer Weise behandeln, welche es denen, die nicht mit der philosophischen Tradition gebrochen haben, fast auf nichts zu reduzieren scheint. Was Männer aller Schulen eine lange, vergangene Zeit hindurch als geistig und subjektiv anzusehen gewohnt waren, das behandeln sie als rein objektiv und nicht-geistig. Ich kann die Haltung, welche dieser Flügel der Neu-Realisten einnimmt, am besten illustrieren, indem ich Ihnen einige Beispiele vorführe. Ich will zuerst zwei britische Autoren zitieren, und mich dann nach Amerika wenden.

Professor S. Alexander hat in einem seiner neuesten Artikel[1]) unter anderem Folgendes behauptet:

1. Bewußtsein, welches allein psychisch genannt werden kann, ist eine „Tätigkeit" („activity") und nichts anderes.

2. Alles andere, einschließlich der Gedächtnis- und Phantasie-Bilder, gehört zu der äußeren Welt und ist physisch.

3. Traum-Bilder sind physisch.

4. Weil alle Bilder nicht-geistig sind und der Außenwelt angehören, können verschiedene Personen die Erfahrung vom selben Dinge haben.

5. Illusion und Irrtum treten auf, wenn die geistige „Tätigkeit" (das Bewußtsein) das reale Objekt von einem Platz in den Dingen disloziert und in einen Zusammenhang bringt, zu welchem es nicht gehört. So ist, wenn wir uns ein Roß mit einem Menschenhaupt vorstellen, das von uns vorgestellte Haupt objektiv und physisch, nur eben „disloziert".

Professor Alexander steht nicht allein. Er kann als seinen Parteigänger Professor T. Percy Nunn[2]) in Anspruch nehmen, der sagt:

1. Empfindungen sind nicht psychisch.

2. Zahnschmerzen, Träume, Halluzinationen usw. existieren nicht bloß, wenn sie perzipiert werden. Schmerz existiert, auch wenn man ihn nicht spürt.

3. „Derselbe" Schmerz kann zurückkehren, wie dieselbe Kathedrale zweimal gesehen werden kann. Zwei Personen können denselben Schmerz haben, wie sie dasselbe „Ding" sehen.

[1]) Proceedings of the Aristotelian Society, 1909—1910, p. 1 ff.

[2]) Proceedings of the Aristotelian Society, 1909—10, p. 191 ff.

4. Es ist möglich, daß Schmerzen in einen kosmischen Behälter („cosmic reservoir") wandern und wieder herauskommen.

5. Schmerzhalluzinationen können „telepathische Perzeptionen" sein, ohne Vermittlung durch irgend welches Sinnesorgan.

Ich glaube, es muß von Professor Alexander, Dr. Nunn und denen, welche mit ihnen sympathisieren, zugegeben werden, daß ein Realismus, wie sie ihn lehren, als extrem anzusehen ist, nicht bloß vom Gesichtspunkt des gemäßigteren, philosophischen Realisten, welcher sich an die traditionelle Unterscheidung zwischen geistigen und physischen Erscheinungen hält, sondern auch vom Gesichtspunkt des Mannes der Wissenschaft (hier: des Psychologen) und des einfachen Mannes. Weder der Psychologe noch der einfache Mann ist geneigt zu denken, daß ein im Traum gesehener Mann physische Existenz habe und zur Außenwelt gehöre; noch auch fühlt er sich versucht, zu meinen, daß ein Zahnschmerz in einen kosmischen Behälter wandern kann, und daß er dann wieder herauskommen kann, um von Mensch zu Mensch zu zirkulieren, so wie ein Goldstück in eine Bank kommen mag, ausgegeben wird und von Hand zu Hand zirkuliert. Ich kritisiere hier diese Lehre nicht. Ich sage bloß, sie ist derart, daß sie von Realisten verschiedener Form leicht als extrem angesehen werden mag.

Wenden wir uns jetzt zu einem Amerikaner, Professor E. B. Mc Gilvary, welcher sagt[1]):

1. Bewußtsein ist eine einzigartige und nicht weiter analysierbare Beziehung des „Zusammenseins" („togetherness"), welche zwischen allen Objekten besteht, die in einem augenblicklichen, individuellen und begrenzten Feld einer einzelnen Perzeption gegeben sind.

2. Ein Raum kann leer sein in bezug auf materielle Objekte und erfüllt von immateriellen, oder von beiden gleichzeitig erfüllt sein.

3. Manche Objekte schließen einander von demselben Raum aus. Objekte, welche wechselseitig undurchdringlich sind, sind materiell.

---

[1]) Philosophical Review, XXI, 2.

4. Andere Objekte sind immateriell. Solche Objekte monopolisieren den Raum nicht.

5. Immaterielle Objekte, wie Schmerz, Halluzinationen usw., existieren nicht, bevor und nachdem sie perzipiert werden. Aber ein Ding wie eine Halluzination existiert — wenn es existiert — im Raum, im selben Raum, wo auch die materiellen Dinge existieren.

6. So ist das Bild, welches wir in einem Spiegel an der Wand sehen, wirklich dort, wo es zu sein scheint, d. h. hinter dem Spiegel, und es nimmt denselben Raum ein wie die Mauer selbst. Es kann das tun, weil es nicht materiell ist.

Man kann leicht einsehen, daß ein Realismus wie dieser nicht identisch ist mit dem Realismus von Professor Alexander oder Dr. Nunn, obwohl alle drei als extrem angesehen werden dürfen in dem Sinn, wie ich das Wort gebraucht habe. Das Bild im Spiegel, obzwar von ihm behauptet wird, es sei im Raume, wird in anderer Hinsicht nicht als materielles Objekt behandelt, und dies ist eine Konzession an die traditionelle Doktrin. Der Kontrast wird die Meinungsverschiedenheiten illustrieren, welche selbst unter den extremsten Realisten existieren. Daß solche Meinungsverschiedenheiten vorhanden sind, ist höchst natürlich. Die ganze Bewegung ist eine Revolte gegen den Subjektivismus in allen seinen Formen. Der Stand der Ansichten unter den Neu-Realisten ist noch chaotisch, und kein einziger Lehrtypus, welcher allgemeine Zustimmung fordern dürfte, ist bis jetzt aufgetaucht. Es gibt vielen Zwist.

Ich habe es nicht nötig, die Beispiele zu vermehren, aber es scheint mir wünschenswert, hier von den sechs Neo-Realisten zu sprechen, auf welche eine interessante Neuerung zurückzuführen ist, insofern sie nämlich gewissermaßen einen „Trust" gebildet und zusammen das neue Werk geschrieben haben, welches den Titel führt „The New Realism"[1]. Für die Einleitung, welche 42 Seiten ausmacht, nehmen alle Autoren die Verantwortung auf sich. Der Rest des Buches, mehr als 400 Seiten, setzt sich aus Essays zusammen, die von den Autoren separat geschrieben sind, und er spricht nicht Meinungsgleich-

[1]) „The New Realism, Cooperative Studies in Philosophy", New York, 1912, by Holt, Marvin, Montague, Perry, Pitkin and Spaulding.

heit aus, obzwar eine allgemeine Einheitlichkeit in Geist und Haltung besteht. Ich kann die Lehren, welche in den einzelnen Essays ihre Fortsetzung finden, hier nicht erörtern, aber im großen und ganzen möchte ich die Autoren als zur extremen Schule gehörig charakterisieren. Dennoch weichen sie hinlänglich voneinander ab, so daß jeder einzelne den Anspruch darauf hat, selbständig beurteilt zu werden.

Es ist interessant zu sehen, was in den ersten 42 Seiten als die gemeinsame Lehre der Verfasser dargeboten wird. Wie bei dem gegenwärtigen Stande der philosophisch-realistischen Anschauungen erwartet werden durfte, findet man nicht so sehr eine realistische Philosophie vorgeschlagen als eine Basis, auf welcher man aufbauen könnte. Wir finden eine Diskussion über die historische Bedeutung des Neu-Realismus, eine Polemik gegen die Irrtümer der Idealisten, ein realistisches Reformprogramm, eine sehr kurze Darlegung der Natur des Realismus als konstruktiver Philosophie (5 Seiten), und eine Diskussion über die Beziehung des Realismus zu den Speizalwissenschaften.

Das „Realistische Reformprogramm" dringt auf die Beobachtung gewisser methodischer Regeln. Diese Regeln sind folgende: Wir sollen skrupulös-exakt beim Gebrauch der Worte sein; wir sollen exakte Definitionen bilden; wir sollen die Bedeutung der Analyse nicht übersehen; wir sollen die logische Form berücksichtigen; wir sollen die Fragen teilen, jedes Problem für sich behandelnd; wir sollen nach ausdrücklichem, gegenseitigem Verständnis streben; und wir sollen die philosophische Forschung von dem Studium der Geschichte der Philosophie trennen. — Alle diese Regeln, mit Ausnahme der letzten zwei, könnten Vertreter aller philosophischen Richtungen bereitwillig unterschreiben, denn sie haben keine direkte Beziehung zum Realismus. Tatsächlich bringen sie die methodischen Regeln in Erinnerung, welche von Descartes formuliert wurden, der die „bête noire" vieler neuer Realisten ist. Aber die Verfasser glauben, daß die Idealisten die Regeln nicht gehörig beobachtet haben und daß sie ihre Beobachtung in die Richtung des Realismus leiten müssen. Die sechste Regel zeigt den Versuch, welchen die Autoren machen, um eine Basis des Einverständnisses sicherzustellen, die alle sechs unterschreiben können. Die letzte verrät eine Haltung gegen-

über den Früchten der Arbeit früherer Denker, welche sich zum großen Teil durch die extrem realistische Lehre erklärt, die die Verfasser gemeinsam und einzeln vertreten.

Die hauptsächlich interessanten Punkte in der Grundriß-Skizze über „Realismus als konstruktive Philosophie" mögen folgendermaßen zusammengefaßt werden: Wir müssen „Subjektivismus" und „Intellektualismus" zurückweisen; die Objekte der Erkenntnis sind unabhängig von der Erkenntnis; der Unterschied zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten gleicht dem Unterschied zwischen zwei Körpern; die Erkenntnis verändert das Erkannte nicht; physische Dinge als solche können selbst Inhalt der Erkenntnis sein. — Wie man leicht einsieht, läßt sich auf einigen von diesen Lehren eine realistische Philosophie aufbauen, welche mehr oder minder mit dem in Einklang steht, was oben als Beispiel des extremen Realismus vorgeführt wurde.

Es ist unmöglich, die Frage: „Was ist neu am Neu-Realismus?" zu beantworten, ohne zwischen dem extremen Realismus und dem gemäßigteren zu unterscheiden. Ich will daher zunächst deutlich anzugeben versuchen, was neu an dem Typus oder an den Typen des Neu-Realismus ist, den ich erörtert habe.

1. Diese Neu-Realisten haben sich viel mehr Mühe gegeben als Reid, zu vermeiden, daß unversehens eine Lehre hereinschlüpfe, welche sich als verkleideter Subjektivismus erweisen könnte. Sie haben sich bestrebt, klar zu machen, was eigentlich gemeint ist mit dem Wort „geistig" und was eigentlich gemeint ist mit dem Wort „physisch". Sie haben zu definieren gesucht, was gemeint ist mit „Unabhängigkeit", wenn wir behaupten, daß die erkannten Dinge unabhängig sind von der Seele.

2. Ihr ernster Wunsch, den Subjektivismus zu vermeiden, hat einige unter ihnen verführt, alle Inhalte der Erkenntnis als unabhängig vom Bewußtsein anzusehen. So behandeln sie Erscheinungen, welche Vertreter aller Schulen als subjektiv und geistig anzusehen sich gewöhnt haben, als der äußeren und physischen Welt angehörig. Wir haben gesehen, wie einige von ihnen den Schmerz, die Träume und die Halluzinationen behandelt haben.

Das mag als relativ neu angesehen werden, obzwar sicher-

lich lange vorher Epikur und Lukrez Ähnliches über Träume und Halluzinationen gesagt haben. Immerhin, es ist dies vor so langer Zeit gesagt worden und es hat so wenig Einfluß auf die Geschichte der Philosophie geübt, daß die Wiederbelebung der Lehre in der gegenwärtigen Zeit als neue Erscheinung angesehen werden kann.

3. Es ist eine interessante und relativ neue Sache, daß sechs Philosophen einen „Trust" bilden und ein Buch schreiben, von dem alle wenigstens einen Teil unterschreiben können. Natürlich hat es immer philosophische Schulen gegeben und zuweilen haben diejenigen, welche zu ihnen gehörten, oder einige von denen, welche zu ihnen gehörten, im wesentlichen miteinander übereingestimmt. Eine Schule kann auf verschiedene Weise entstehen, und ihre Mitglieder können in so enger Übereinstimmung sein wie die sechs genannten Verfasser. Aber diese Schule ist auf eine etwas neuartige Weise gegründet worden. Sie ist nicht durch das Denken eines einzigen, führenden Geistes gebildet worden. Das Band der Sympathie, geknüpft durch eine gemeinsame Opposition gegen die herrschende, aber im Verfall begriffene idealistische Philosophie; der Geist der Zeit, welcher auch sonst viele beeinflußt hat; die Schriften gewisser zeitgenössischer Realisten; die Gelegenheit zu gegenseitiger Bekanntschaft und häufiger Diskussion — das ergab als Resultat die gemeinsame Arbeit. Inwieweit jeder einzelne Schriftsteller sich unbewußt beeinflussen ließ, einen Teil seiner Selbständigkeit aufzugeben und eine Übereinstimmung mit seinen Genossen anzustreben, wie es in philosophischen Schulen Brauch ist, das ist Gegenstand für eine kritische Untersuchung. Daß dies bisher erst in bezug auf wenige Punkte gelungen ist, scheint darzutun, daß den Schriftstellern Leben und Unabhängigkeit des Denkens innewohnt.

4. Endlich ist relativ neu in unserer Zeit das Beharren auf der Trennung der philosophischen Forschung von der Geschichte der Philosophie. Der Einfluß dieser Haltung ist deutlich sichtbar in der Freiheit, mit welcher einige der „Extremen Realisten" die Tradition durchbrechen, auch wenn der gesunde Menschenverstand davor erschrickt. Es ist sicherlich keine völlig neue Erscheinung, daß Philosophen sich ihrem Ziel zu nähern suchen mit relativer Unabhängigkeit. Das klassische

Beispiel ist Descartes, mit seinem durchgreifenden, provisorischen Zweifel und seinem Vertrauen auf die eigene Vernunft. Es gelang ihm, eine hohe Originalität zu erreichen, aber, wie wir bemerken können, er war keineswegs so frei, wie er annahm. Es ist nicht leicht, mit der Vergangenheit zu brechen. Die Behauptung, welche von den sechs Philosophen unterzeichnet wurde, die zusammengearbeitet haben: „der Neu-Realist ist auch ein Platonischer Realist"[1]), dürfte beweisen, daß sie mit einer philosophischen Tradition gebrochen haben und nicht mit allen. Gegen die bescheidene These, daß Philosophie mehr bedeute als ein Studium der Geschichte der Philosophie, dürfte, wie ich annehme, kaum ein denkender Mann Einwendungen erheben. Doch gehen einige von den „extremen Neu-Realisten" viel weiter als diese These.

Der extreme Neu-Realismus ist in den philosophischen Journalen mehr erörtert worden als der gemäßigtere Realismus. Gerade das durfte ja erwartet werden. Wenn ich die Straße entlang gehe, drehe ich kaum den Kopf, wenn ein anderer Mann die Bemerkung macht, daß der Wind umgeschlagen hat oder daß die Revolutionäre noch in Mexiko kämpfen. Wenn aber mein Nachbar schreit: „Feuer!", oder behauptet, daß ein Seekrieg zwischen Chicago und Steiermark ausgebrochen sei, dann blicke ich auf und lausche. Daraus folgt nicht, daß ich das, was er sagt, für wahr halte; aber es ist zum mindesten aufregend. Wenn ich auch nicht an dem Gesagten an und für sich interessiert bin, so habe ich doch ein Interesse daran, zu erfahren, warum jemand es für wert hält, dies zu sagen. Ebenso wendet sich die öffentliche Aufmerksamkeit dem Manne zu, welcher behauptet, daß die Traumbilder physisch, nicht psychisch seien, oder daß der Schmerz, den ein Mensch gehabt hat, in einen kosmischen Behälter wandert, wieder herauskommt und der Schmerz eines anderen Menschen wird. Solche Behauptungen geben eine ausgezeichnete Gelegenheit zu lebhafter Diskussion — zum Angriff, zur Verteidigung und zur Darbietung neuester Neuigkeiten. Man braucht bloß an die Diskussionen zu denken, welche der Verkündigung der extremen, pragmatistischen Lehre folgten, um einzusehen, daß das philosophische Publikum den Reiz der Neuartigkeit ebenso

[1]) The New Realism, p. 35.

empfindet wie das Publikum auf dem Gebiete der Malerei und Musik.

Und jetzt zum gemäßigteren Neu-Realismus. Dieser hat Repräsentanten in Großbritannien und Amerika ebenso wie auf dem europäischen Kontinent. Sie stimmen nicht vollständig miteinander überein, wie ja erwartet werden durfte, da sie nicht alle in derselben Schule gebildet wurden, sondern zu ihrem Realismus auf verschiedenen Pfaden und so einander näher kamen. Da sie nicht völlig in Übereinstimmung sind und nicht ein und dieselbe Terminologie oder Darstellungsmethode gebrauchen, dürfte es sich vielleicht für mich empfehlen, sie nicht als Gruppe zu behandeln, sondern den allgemeinen Charakter des gemäßigteren Neu-Realismus dadurch zu illustrieren, daß ich mich auf die Darstellung gewisser Hauptpunkte in einer von den Formen beschränke, welche er angenommen hat. Ich wähle diejenige Form, welche durch mich selbst vertreten wird, denn darüber kann ich mit einer Autorität sprechen, welche mir fehlt, wenn ich Lehren erörtere, die von anderen vertreten werden. Es ist dies ein Realismus, der meiner Meinung nach viel gemeinsam hat mit der Auffassung, welche Stout und Dawes Hicks in England und Kemp Smith in Amerika geltend machen. Er scheint mir auch eine nicht ferne Verwandtschaft mit dem Typus desjenigen Realismus zu besitzen, der gegenwärtig in Wien und Graz vertreten wird. Jedoch möchte ich die Nähe meiner „Verwandtschaft" nicht allzusehr betonen, denn ich würde nicht wünschen, als unglücklicher, armer „Verwandter" angesehen zu werden. — Ich wende mich sogleich meiner Darstellung zu.

1. Dieser Neu-Realismus bricht nicht mit der Tradition. Er ist nicht revolutionär, sondern er kann angesehen werden als eine Entwicklung aus dem, was ihm vorherging.

Er verwirft das „Ding an sich" und er verwirft eine Außenwelt, welche völlig von direkter Beobachtung abgesperrt wäre. Er ist, kurz gesagt, eine Philosophie der Erfahrung, ein Phänomenalismus. Ich zögere, das Wort „Phänomenalismus" zu gebrauchen, weil dieser es verstanden hat, einen bösen Namen zu erwerben, unheilvolle Assoziationen um sich zu scharen. Aber es ist besser, das Wort von solchen Assoziationen zu befreien und beizubehalten, als es zu verwerfen. Das Wort

bezeichnet die Tatsache, daß die Welt, über die wir Rechenschaft geben wollen, die in der Erfahrung gegebene Welt ist, nicht ein „Ding an sich", ein „Unerkennbares", oder die „Doppelte Welt", welche Descartes annahm als etwas, das gefordert werden müsse, wovon aber niemals eine Wahrnehmung in irgend einer Erfahrung gegeben sein könne.

2. Dieser Realismus, welcher das Wort „Phänomen" in einem neutralen Sinne gebraucht, löst seine phänomenale Welt nicht in eine Welt subjektiver Phänomene auf, wie manche getan haben. Er legt dar, daß es uns im gewöhnlichen Leben wie in den Wissenschaften durchaus möglich ist, zu unterscheiden zwischen subjektiv und objektiv, zwischen den Erscheinungen der Dinge unter den und den Umständen und den Qualitäten der Dinge als solcher. Diesen Unterschied finden wir in der phänomenalen Welt; er wird nicht dadurch erreicht, daß man hinter sie oder über sie hinaus geht. Ich kann meine Ansicht am besten illustrieren, indem ich zu einem einfachen, konkreten Beispiele greife. Wenn ich dastehe und auf einen entfernten Baum hinblicke, habe ich eine Erfahrung gegeben, für welche ich eine Reihe anderer einsetzen kann, wenn ich fortfahre hinzublicken, während ich mich auf den Baum zubewege. Die einzelnen Erfahrungen sind nicht gleich und doch betrachte ich jede als eine Offenbarung (revelation) des Baumes. Ich glaube nicht, daß die verschiedenen Formen, welche die Offenbarung des Baumes annimmt, ein Hinweis darauf sind, daß der Baum Veränderungen erleidet. Ich sage, daß ich eine Reihe von Wahrnehmungen gehabt habe; mit anderen Worten, ich sehe diese einzelnen Reihen von Veränderungen als subjektiv an.

In jedem Punkt der Reihen kann ich eine überraschende Veränderung anderer Art in meiner Erfahrung hervorbringen durch das einfache Mittel, indem ich meine Augen schließe. Aber ich glaube keinen Augenblick, daß, wenn ich dies getan habe, mit dem Baum etwas vorgegangen ist. Der Baum ist nicht zunichte geworden; ich habe aufgehört ihn zu sehen, und ich kann ihn wieder sehen, indem ich meine Augen öffne. Auch hier haben wir eine subjektive Veränderung.

Andererseits, wenn ich mich dem Baume mit offenen Augen nähere, so kann ich in jedem Augenblick Veränderungen an-

derer Art bemerken. Der Wind bläst, und der Baum bewegt sich. In diesem Falle erkläre ich nicht die Veränderungen in meiner Erfahrung, indem ich mich auf meine Augen oder auf die Stellung meines Leibes berufe. Ich sage, daß mit dem Baum etwas vorgegangen ist. Das heißt, ich anerkenne eine objektive Veränderung, eine Veränderung in den Bedingungen eines materiellen Dinges.

Die Beispiele können ins Unendliche vermehrt und brauchen nicht bloß dem Gebiet eines einzigen Sinnes entnommen zu werden, aber das eine angeführte dürfte genügen. Es scheint klar zu machen, daß wir alle fortwährend genötigt werden, zu unterscheiden zwischen dem, was subjektiv ist und im engeren Sinne geistig genannt werden kann, und dem, was objektiv ist und auf die Außenwelt bezogen werden kann. Es scheint auch klar zu machen, daß niemand in der lebendigen Praxis, weil er diesen Unterschied setzt, je davon träumt, sich auf ein „Ding an sich" zu berufen, auf ein „Unerkennbares" oder auf ein solches Duplikat des in der Erfahrung gegebenen, welches Descartes in der Außenwelt sehen will.

3. Daher findet der neue Realismus, den ich schildere, in der Erfahrung eine subjektive Ordnung der Erscheinungen und eine objektive Ordnung. Er behauptet nicht bloß, daß es möglich ist, zu unterscheiden zwischen den Erscheinungen der Dinge unter den und den Umständen und den Qualitäten der Dinge, losgelöst von diesen Umständen, sondern auch, daß diese Unterscheidung implicite überall angenommen ist und sogar als Scheidelinie dient zwischen der Behandlung, welche die Erscheinungen in einer Wissenschaft erfahren, und derjenigen, welche sie in einer anderen erfahren. So mag der Botaniker eine Pflanze beschreiben, ohne irgendwie auf die verschiedenen Erscheinungen Rücksicht zu nehmen, unter welchen sie sich dem Beobachter unter geänderten Bedingungen zeigt, während gerade das, was er als für seinen Zweck irrelevant beiseite setzt, das Material bildet, welches den Psychologen interessiert. Beide haben am Anfang dieselbe Masse phänomenalen Materials in der Erfahrung gegeben; jeder muß lernen, das auszuwählen, was zur Sache gehört, und das beiseitezuschieben, was nicht zur Sache gehört, wenn er Wissenschaft haben will.

Und nach welchem Kriterium Erscheinungen als subjektiv oder objektiv beurteilt werden, das sieht dieser Realismus nicht als zweifelhaft an. Er behauptet, daß wir, wenn wir eine Erscheinung subjektiv nennen, sie ausdrücklich oder stillschweigend auf den Leib beziehen und in Gegensatz zum Physischen setzen. Der gewöhnliche Mensch tut dies in einer mehr vagen und dunkeln Form. Seinen Empfindungen, Perzeptionen, Gedächtnisbildern, Träumen gibt er nicht einen unzweideutigen Platz in der Außenwelt, sondern bezieht sie auf seinen Leib. Die Beziehung wird klarer und exakter durch die Behandlung, welche den geistigen Erscheinungen durch den Psychologen zuteil wird. Sie offenbart sich z. B. deutlich in dem Versuch des Psychologen, die Zeit der geistigen Phänomene zu messen. Es scheint kein Grund vorzuliegen, weshalb der Philosoph nicht die Wahrheit, zu deren Anerkennung sich der gewöhnliche Mann und der Psychologe scheinbar genötigt sahen, nicht annehmen sollte, da sie doch die Art der Beziehung, die jene zugeben müssen, bloß klarer und unzweideutig macht.

Und dieser Realismus behauptet, daß wir, wenn wir eine Erscheinung physisch nennen, damit anerkennen, sie habe ihren Platz in einer objektiven, phänomenalen Ordnung, welche die materielle Welt ist, die sich in der Erfahrung offenbart. Dinge und ihre Qualitäten und Beziehungen lassen sich sehr wohl behandeln losgelöst von der veränderlichen Erfahrung über sie, welche wir unter veränderlichen Perzeptionsbedingungen haben. Physische Dinge werden in Raum und Zeit fixiert, gemessen, gewogen und beschrieben auf verschiedene Weise, in einer Reihe von Spezialwissenschaften, welche es sehr wohl möglich finden, ihr Werk zu verrichten ohne Berücksichtigung der verschiedenen Erscheinungsformen der Dinge unter verschiedenen Sinnesbedingungen. Die Dinge werden gemessen, gewogen usw. in wechselseitigen Bezeichnungen. Wenn wir fragen, wie hoch ein Baum ist oder wie schwer ein Stein wiegt, so wollen wir nicht danach fragen, wie hoch der eine oder wie schwer der andere diesem oder jenem Menschen unter gegebenen Umständen erscheint oder verspürbar ist. Wenn die Sinnesbedingungen unverändert in unserer auf die Dinge gerichteten Erfahrung erhalten werden könnten, so würde es keinen Widerstreit geben zwischen dem „was erscheint" und dem „was ist",

wie wir ihn gegenwärtig in unserer gewöhnlichen Erfahrung vorfinden; aber die Tatsache ihrer Veränderlichkeit hindert uns nicht daran, Erscheinung mit Erscheinung objektiv zu verknüpfen. Die Veränderung kann berücksichtigt und eliminiert werden.

4. Ferner: Dieser neue Realismus erkennt an, daß die Unterscheidung zwischen subjektiv und objektiv direkt in unserer Erfahrung gegeben ist, und er behauptet daher, es sei richtig, zu sagen, daß wir eine direkte Erkenntnis von beiden, den geistigen wie den physischen Erscheinungen, besitzen. Er leugnet, daß wir zuerst erkennen, was geistig ist, und dann die Schlußfolgerung ziehen, was physisch ist.

Aber er besteht darauf, daß unsere unmittelbare Erkenntnis von den Dingen immer eine Erkenntnis davon ist, wie sie unter gegebenen Umständen perzipiert werden. Es mag eine sehr unzulängliche Erkenntnis sein und der Ergänzung durch ausgedehnte Forschung bedürfen. Insoferne läßt die Lehre der allgemein angenommenen Tatsache Gerechtigkeit widerfahren, daß unsere Erkenntnis der Dinge mit der Perzeption beginnt, aber nicht auf sie eingeschränkt ist.

5. Weiter scheint die vorerwähnte Analyse der Erfahrung Licht zu werfen auf die allgemein anerkannte Unterscheidung zwischen „Erscheinung“ und „Wirklichkeit“. Sie gibt dem Worte „Wirklichkeit“ einen Sinn, indem sie die Wirklichkeit in das Reich dessen einführt, was mit Recht als Erkennbares bezeichnet werden kann.

Das berechtigt uns daher zu der Behauptung, es sei völlig richtig, zu sagen, daß der sich bewegende Fleck, mit unbewaffnetem Auge gesehen, ohne Teile zu sein scheint, aber in Wirklichkeit das Insekt ist, welches unter dem Mikroskop gesehen Teile hat; daß dieses unter dem Mikroskop gesehene Insekt, wie uns der Chemiker sagt, wirklich aus verschieden gruppierten Atomen zusammengesetzt ist; daß das vom Chemiker beschriebene Atom wahrscheinlich wirklich aus Massenteilchen (corpuscles) oder Elektronen zusammengesetzt ist, wie es von den Physikern aufgefaßt wird. Wenn wir das Wort „Wirklichkeit“ so verstehen, dann wird es klar, daß wir nicht genötigt sind, die Wirklichkeit und Objektivität dessen in Abrede

zu stellen, was direkt in der Perzeption gegeben ist, auch wenn wir Wirklichkeiten anerkennen, welche auf einem tieferen Niveau existieren und lediglich durch begriffliche Erweiterung unserer Erkenntnis erkannt werden. Indem wir solche Entitäten als Wirklichkeiten bezeichnen, erkennen wir nur in einem breiteren Feld eine Unterscheidung zwischen „subjektiv" und „objektiv" an, analog derjenigen, welche in unserer Alltagserfahrung gegeben ist in bezug auf die Objekte, die sich unsern Sinnen offenbaren. Die Anerkennung der Realität von Atomen und Elektronen braucht uns nicht zu nötigen, die Realität und unabhängige Existenz solcher Dinge wie Tische und Stühle zu leugnen.

6. Im Lichte dieser Unterscheidung zwischen subjektiv und objektiv wird es klar, was wir rechtmäßigerweise darunter verstehen dürfen, wenn wir von der „Unabhängigkeit" der physischen Dinge reden. Die Veränderungen an den physischen Dingen können betrachtet werden und werden sowohl im gewöhnlichen Leben wie in der Wissenschaft stets betrachtet, ohne das Sinnesorgan und die partikulären Beobachtungsbedingungen zu berücksichtigen. Der Fall eines Baumes unter dem Druck des Windes, die Stellung des Mondes, bezogen auf die Oberfläche der Erde im gegenwärtigen Augenblick wie auch verglichen mit seiner Stellung eine Weile vorher — das sind Dinge, für welche niemand eine psychologische Erklärung liefern kann. Dinge und ihre Qualitäten werden anerkannt als zur objektiven Ordnung der in der Erfahrung sich offenbarenden Erscheinungen gehörig, und sie werden dementsprechend behandelt.

Wer anerkennt, daß wir es hier wie überall mit Erscheinungen und ihren Beziehungen zu tun haben, der erspart sich den anscheinend hoffnungslosen Versuch, die Wirklichkeit — sei es physische oder geistige — jenseits des Reiches der Erfahrung zu suchen. Er darf die Forderung aussprechen, daß die wirkliche, unabhängige Welt der physischen Dinge in seiner Erfahrung repräsentiert und beschreibbar sei. Er mag zugeben, daß seine ersten, rohen Erfahrungen von der physischen Welt eine sehr unzulängliche Basis für eine gute Beschreibung abgeben und daß eine solche Beschreibung nur das Resultat geduldiger Beobachtung und kluger Einschätzung des in der

Beobachtung sich Offenbarenden sein kann, was ja in der Tat ein wissenschaftlicher Gemeinplatz ist.

Doch der Mann, welcher anerkennt, daß wir, wenn wir behaupten, die physischen Dinge hätten eine unabhängige Existenz, ihnen bloß einen Platz in der objektiven Ordnung anweisen: der Mann ist von einer speziellen Gefahr bedroht. Er kann versucht sein, sich zu sagen: Phänomene, als solche, können nicht unzweideutig objektiv sein: sind sie nicht Phänomene, „Erscheinungen"? Und, nachdem er mit ziemlicher Klarheit zwischen der subjektiven und der objektiven Seite der Erfahrung unterschieden hat, wirft er vielleicht beide zusammen, indem er Behauptungen aufstellt wie: daß physische Dinge „aus Empfindungen zusammengesetzt sind", oder daß wir beschränkt sind auf eine Welt von Sinneseindrücken, welche in Wirklichkeit in uns selbst liegen, die wir aber nach außen „projizieren". Daß die Gefahr des Überganges zu einem solchen Subjektivismus eine ernste ist, ergibt sich augenscheinlich aus der Tatsache, daß so mancher helle Kopf ihr unterlegen ist. Wer ihr unterliegt, ist insoferne überhaupt kein Realist. Er räumt ein, daß die Objektivität und Unabhängigkeit der physischen Welt, die sich in der Erfahrung offenbart, nicht die wahre Objektivität und Unabhängigkeit ist.

Im vorstehenden habe ich kurz die Grundlagen des neuen Realismus dargestellt in der Form, in welcher er mich zu den Seinigen zählt. Was ist neu an einem solchen Realismus?

Wer es nicht unternimmt, mit der Tradition zu brechen, sondern sich aus der Arbeit eines jeden seiner Vorgänger möglichst viel Hilfe zu holen sucht, welchen Namen immer ihm anzunehmen beliebt oder welchen er von andern erhalten hat — der wird bescheiden sein müssen in seinen Ansprüchen auf Originalität. Viele Vertreter vieler Schulen haben eine Analyse der Erfahrung versucht, und die Verschiedenheiten in ihrer Methode zur Durchführung ihrer Aufgabe, in ihren Ausdrucksformen und in den Folgerungen, welche sie sich zu ziehen veranlaßt sahen, sollte uns nicht blind machen gegenüber der Tatsache, daß viele von ihnen gewisse Grundwahrheiten erschaut haben und daß es unsere Pflicht ist, eher wiedereinzusetzen als zu verneinen. Ich kann daher den gemäßigten, neuen Realismus nur als relativ neu bezeichnen. Diejenigen

Punkte, in welchen er einige Ansprüche auf Originalität macht, mögen folgendermaßen festgesetzt werden.

1. Dieser Realismus ist ein offener Phänomenalismus. Der Phänomenalismus ist nicht neu; aber ein Realismus, welcher es versteht, unzweideutiger Realismus zu bleiben, während er den Phänomenalismus akzeptiert, kann, wie ich glaube, den Anspruch erheben, ein modernes Produkt zu sein, wie man einsieht, wenn man ihn mit einem Realismus von der Art des Thomas Reid vergleicht.

2. Dieser Realismus erkennt einen Dualismus innerhalb der Erfahrung an und unterscheidet sich so deutlich von solchen Realismen, wie es der des Descartes, Kant (der Kant des „Ding an sich") und Herbert Spencer ist.

3. Er behauptet, daß die Dinge unmittelbar in der Erfahrung erkannt werden, was natürlich nicht neu ist; aber er ergänzt diese Behauptung durch den Nachweis, daß sie nicht unvereinbar mit der ebenso wahren Behauptung ist, daß unsere unmittelbare Erfahrung von den Dingen immer eine Erfahrung von ihnen unter gegebenen Umständen ist. Er zeigt im einzelnen, wie wir zwischen subjektiv und objektiv in der Erfahrung unterscheiden und zur objektiven Beschreibung physischer Dinge gelangen.

4. Er definiert den Sinn der nützlichen Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wirklichkeit, indem er der Führung gewisser Denker folgt (Berkeley und Kant, welchen es nicht gelungen ist, den Fall in den Subjektivismus zu vermeiden), indem er es ablehnt, ihren Subjektivismus anzunehmen.

5. Er gibt eine Erklärung von der Unabhängigkeit der physischen Welt, die in bedeutsamen Einzelheiten von derjenigen abweicht, welche der ältere Realismus gegeben hat. Der ältere Realismus behauptete eine solche Unabhängigkeit; dieser Realismus versucht gerade klar zu machen, was diese bedeutet.

6. Er unterscheidet sich von dem, was ich den „extremen" Neu-Realismus genannt habe, darin, daß er nicht versucht, alle Objekte des Denkens unabhängig vom Bewußtsein zu machen oder sie als physisch anzusehen: Objekte wie z. B. Empfindungen, Halluzinationen und Träume. So vermeidet er, wie ich glaube, die Schwierigkeiten, welchen der extreme Neu-Rea-

lismus keck entgegentreten muß, wenn er Illusion und Irrtum erklären will.

Man sieht leicht ein, daß dieser neue Realismus nicht sensationell ist. Er hat es nicht nötig, sensationell zu sein, denn er erklärt, nichts anderes zu sein als ein Versuch, Unterscheidungen in das Licht des klaren, analytischen Denkens zu rücken, welche bereits, wenn auch weniger klar, im gewöhnlichen Leben und in der Wissenschaft anerkannt worden sind. Seine Schlußfolgerungen brauchen sich nicht in greller Disharmonie zu dem zu befinden, was gemeiniglich von intelligenten Leuten akzeptiert wird, die keine Philosophen sind. Nimmt man nicht gewöhnlich an, daß geistige Erscheinungen und die Qualitäten der physischen Dinge in unserer Erfahrung repräsentiert sind? Wird nicht zugegeben, daß wir jetzt die physischen Dinge beschreiben können, jetzt die Erscheinungen, welche sie uns unter gegebenen Sinnesbedingungen darbieten? Gibt es nicht wohl anerkannte Wissenschaften, welche sich auf der Basis dieser Unterscheidung aufbauen? Kann nicht sogar ein Kind leidlich gut unterscheiden zwischen bloß scheinbaren und wirklichen Veränderungen an den Dingen? Gibt der Mann der Wissenschaft die Realitäten auf, welche sich immerfort seinen Sinnen enthüllt haben, wenn er, als zu einem Resultate systematischer Forschung, dazu gelangt, die reale Existenz solcher Dinge wie Atome oder Elektronen zu behaupten? Zeigen nicht beide, der gewöhnliche Mann und der Psychologe, durch die Behandlung, welche sie den Schmerzen, den Halluzinationen, den Träumen gewähren, daß sie es undurchführbar finden, sie so zu behandeln, als nähmen sie wirklich Raum ein, oder als gehörten sie zu der körperlichen Welt wie die Tische und Stühle?

Die Unterscheidungen, welche tatsächlich beim Aufbau des Systems der menschlichen Erkenntnis, wie sie die Wissenschaften repräsentieren, anerkannt werden, wünscht der gemäßigte, neue Realist nicht in Abrede zu stellen. Sein Streben ist darauf gerichtet, den Menschen zu helfen, in größerer Klarheit das sich zu vergegenwärtigen, was sie schon halb bewußt getan haben. Sicherlich kann er in Irrtum verfallen und er sollte immer dessen eingedenk sein, daß er nicht unfehlbar ist. Besonders sollte er, glaube ich, sich bemühen, zu einem einfühlen-

den Verständnis der Standpunkte zu gelangen, welche andere Realisten einnehmen, die sich nicht in völliger Übereinstimmung mit ihm befinden. Sie können Wahrheiten bemerkt haben, die er nicht gebührend berücksichtigt hat.

Eine Vereinigung wie die Philosophische Gesellschaft in Wien, mit ihren Mitgliedern, die sich aus Männern vieler Wissenszweige rekrutieren und viele Meinungsschattierungen repräsentieren, mit ihren zahlreichen Zusammenkünften zum Zwecke freundschaftlicher Diskussion, scheint wunderbar geeignet, diesem nützlichen Zwecke gegenseitigen Verständnisses zu dienen. Möge sie noch lange Zeit die bedeutsame Tätigkeit fortsetzen, welche sie ein Vierteljahrhundert an der großen Lehrstätte betrieben hat, die ihr ein Heim gewährte. Es ist eine große Ehre und ein großes Vergnügen für mich, zu ihren Mitgliedern zu zählen und, wenn auch in noch so geringem Maße, zur Erreichung der Zwecke beitragen zu können, welche sie sich erwählt hat.

Ist Metaphysik möglich?

Vortrag, gehalten in der Psychologischen Gesellschaft am 30. November 1913 (auszugsweise in der Festversammlung der Philosophischen Gesellschaft zur 25. Jahresfeier am 13. November 1913)

von

Dr. Adolf Stöhr,
o. ö. Prof. der Philosophie a. d. Universität Wien.

Drei Wege führen in die Metaphysik: der Weg der bauenden Phantasie, der des leidenden Gemütes und der des rollenden Wortes. Ein vierter, der Weg der Erkenntnis, hat sich als ungangbar erwiesen.

Dem, der die Außenwelt schließend erkennen will, verwandelt sich alles, was er berührt, in Innenwelt. Nur das Wort „außen" bleibt übrig. Eine vorgestellte Außenwelt ist sofort meine Vorstellung innerhalb meines Bewußtseins. Eine gedachte Außenwelt wird zu meinem Gedanken in mir. Die Außenwelt läßt sich nicht sehen, nicht hören, nicht vorstellen, nicht abstrakt denken, nicht erschließen, nicht einmal als eine unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzung an den Anfang stellen, denn wir bringen sie nicht aus uns hinaus, wenn wir auch hundertmal dazu „außen" sagen. Die Außenwelt kann nur geredet werden.

Diese einfache und naheliegende Ablehnung jeder „erkennenden" Metaphysik kam nicht allgemein als klar und bündig zur Geltung. Die Ursache davon war die sogenannte Gliederung des Bewußtseins. Gesetzt, wenn auch nicht zugegeben, das Denken lasse sich nicht nur mit Worten in den Denkakt, das Denksubjekt, den Denkinhalt und den Denkgegenstand unterscheiden; ebenso das Empfinden in den Empfindungsakt, das Empfindungssubjekt, den Empfindungsinhalt und den Empfindungsgegenstand. Der Akt des Sehens wäre demnach als ein Empfindungsakt von der optischen Erscheinung als einem Empfindungsinhalte zu unterscheiden. Dieser Empfindungsinhalt wäre phänomenal und nicht metaphysisch. Für einen jetzt in Amerika Weilenden wäre mein Empfindungsinhalt nicht phänomenal, sondern metaphysisch. Ich kann mir aber vorstellen, was jener Mann jetzt ungefähr sehen dürfte, wenn er über die East River-Brücke in New-York schreitet. Diese meine Vorstellung von seiner Empfindung ist für mich ein phänomenaler Vorstellungsinhalt. Die optische Zusammenempfindung dieses Mannes, wie sie in Wirklichkeit besteht, ist für

mich ein metaphysischer Gegenstand. Auf diesen Gegenstand „bezieht" sich meine Vorstellung nur, ohne ihn zu einem Sehinhalte in meinem Bewußtsein erheben zu können.

Angenommen, es wäre diese Unterscheidung von Vorstellungsakt, Vorstellungssubjekt, Vorstellungsinhalt und Vorstellungsgegenstand mehr als eine Verdinglichung von Redensarten, zu denen uns die Metapher aus Ausdrucksnot zwingt. Dann wäre immerhin eine Art Metaphysik möglich. Diese Metaphysik wäre zwar inhaltsarm, aber nicht inhaltsleer. Sie würde zwar nicht zu Erkenntnissen gelangen, aber immerhin Annahmen machen. Ein Denkakt, worin Außenweltliches gedacht wird, wäre dann ein wirklicher Denkakt, der nur seinen metaphysischen Gegenstand nicht zu erfassen vermag. Der Griff ins Leere ist schließlich auch ein Griff. Wir würden an dem Denkakte bemerken, daß er auf etwas gerichtet ist, das nicht in uns ist. Der Denkakt zielt dann auf einen für uns unmöglichen Denkinhalt und auf einen für uns unerreichbaren Denkgegenstand. Wir könnten dann von einem wirklichen Gegenstande einer für uns unmöglichen Erkenntnis sprechen. In dieser Weise läßt sich jede Erscheinung, sie sei nun Empfindung oder Vorstellung, eine phänomenale Zuordnung zu einem metaphysischen x nennen.

Das Ergebnis dieser Bemühungen wäre verhältnismäßig dürftig. Wir wissen nicht, wie weit die Wirklichkeiten in der Außenwelt mit den uns erscheinenden Wirklichkeiten ähnlich sind. Wir können nur zu jeder erscheinenden Wirklichkeit die für uns ins Leere gerichtete Annahme hinzufügen, sie habe irgend eine außenweltliche Entsprechung $x > o$. Damit ist der Solipsismus abgelehnt. Warum? Weil niemand Solipsist sein will und zum Solipsismus gezwungen werden kann. So beruht zuletzt auch diese dürftige Metaphysik nicht auf einem Erkenntnisakte, sondern auf einem Willen, auf einem außerlogischen, determinierten Willen zur nicht solipsistischen Reaktion unseres Gemütes und unserer Bewegungen auf unsere Empfindungen. Kein Mensch kann Solipsist sein wollen.

Nur durch die Reaktion des Gemütes und der Tat unterscheidet sich ein Nichtsolipsist von einem Solipsisten, den es allerdings nur in der Theorie als eine konstruierte Figur gibt. Das Wort muß nur richtig verstanden werden. Eine gewisse

Art von Solipsismus ist eine Tatsache. Verrückt ist es zu sagen: meine Erscheinungswelt ist die einzige, die es gibt und daher die ganze Welt; alle Menschen, mich ausgenommen, die in dieser meiner Welt erscheinen, sind Automaten, hinter denen sich nichts verbirgt. Nicht verrückt ist es zu sagen: meine Erscheinungswelt ist die einzige, in der ich jetzt bin. Die Verrücktheit der ersten Art von Solipsismus ist nicht logischer, sondern motorischer und vasomotorischer Natur. Der Egoist kommt dem Solipsisten in der Praxis sehr nahe.

Selbstverständlich ist auch der theoretische, verrückte Solipsismus eine Metaphysik, denn er enthält eine negierende Aussage über die Außenwelt.

Die Metaphysik als ein System von Erkenntnissen bleibt zermalmt. Da sie trotzdem weiterexistiert, so ist eben der Glaube an das Metaphysische etwas anderes als ein geringerer Grad des Wissens, und überhaupt nicht intellektueller Natur. In Wahrheit ist keine Metaphysik eine wissenschaftliche Erkenntnis, nicht einmal eine Annahme außenweltlicher Gegenstände, sondern eine Reaktion motorischer und vasomotorischer Natur auf Tatsachen und Vorstellungen unserer Erscheinungswelt. Diese Reaktion vollzieht sich durchwegs innerhalb unseres Bewußtseins in unseren Gemütsbewegungen und Taten. Lassen wir ruhig gelten, daß alles Metaphysische, woran der Glaube hängt, innerhalb des menschlichen Bewußtseins nur durch symbolische Vorstellungen und durch symbolische Worte vertreten sei. Wer auf diese Symbole, seien es nun Vorstellungen oder Worte, so reagiert wie auf sinnenfällige Wirklichkeiten, mit Gefühlen, Worten und Werken, der hat den Glauben. Wer nicht reagiert, dem fehlt der Glaube. Es handelt sich hier nicht um ein Als ob, sondern um ein So wie. Bei dem Als ob wissen wir, daß es nicht so ist.

Unsere Reaktionen auf die Symbole des Metaphysischen befolgen ein Gesetz, wie alle motorischen und vasomotorischen Reaktionen. Dieses Gesetz können wir durch keine Logik machen. Wir können es nur beschreiben und erleben. Wir wissen, daß es bisher gegolten hat und erleben, daß es bis heute weiter gilt. Wir reagieren nicht so oder anders, weil wir vorher eine Außenwelt von dieser oder jener Beschaffenheit angenommen hatten, sondern wir reagieren unmittelbar

auf Vorstellungen und auf symbolische Worte so wie wir sonst auf Empfindungstatsachen reagieren. Diese Reaktion können wir eine Annahme außenweltlicher Gegenstände nennen. Wir wechseln aber damit nur das Wort für die Tatsache der Reaktion. Dem Bestreben, eine Annahme neben der Reaktion zu behaupten, um die Reaktion durch die Annahme rechtfertigen und erst ermöglichen zu können, liegt das Vorurteil aller Logismen zugrunde, daß jede Regierung von unserem Bewußtsein restlos ausgehe. Unser menschliches Bewußtsein ist aber weder das Letzte noch das Höchste.

Im Grunde genommen ist jeder Glaube an den Eintritt eines künftigen Ereignisses schon nicht mehr ein intellektueller Schluß aus der Erfahrung über die Erfahrung hinaus in die Zukunft hinein, sondern motorisch und vasomotorisch reaktionelle Metaphysik. Die Zukunft ist für uns eine Außenwelt, in die wir nicht hineinsehen und nicht hineindenken können. Was wir die Zukunft nennen, ist eine gegenwärtige, stellvertretende Vorstellung. Die echte Zukunft ist eine Außenwelt, in die wir hineingleiten. Dadurch unterscheidet sie sich von der Du-Welt, die der Ich-Welt immer verschlossen bleibt. Den Fortbestand der Ordnung der Erscheinungen im Raume und in der Geschehnisrichtung erkennen wir nicht intellektueller Weise als notwendig. Wir müssen ihn auch nicht als notwendig voraussetzen. Wir erleben ihn nur als eine Tatsache und reagieren auf die Vorstellung der Fortdauer dieser Ordnung wie auf diese Tatsache selbst. Dadurch soll unser Verhältnis zu dieser Ordnung nicht gering geachtet werden. Erleben ist mehr als Erkennen.

Der Glaube an das Metaphysische entsteht weder aus dem Wissen von der Vergangenheit noch aus der Gewohnheit der Ideenassoziation. Das Wissen kann keinen Glauben erzeugen und der Glaube kann nicht das Wissen ersetzen, denn beide sind von ganz ungleicher Natur. Jeder Empfindungsreiz ist mit einem Bewegungsreiz verbunden, der unempfindbar motorisch oder vasomotorisch oder sekretorisch ausgeleitet wird. Daher reagieren wir auf jede einzelne Empfindungen. Das Wissen entsteht durch Einprägungen, die von wiederholten Empfindungen und Reaktionen zurückbleiben. Wenn eine Vorstellung die Wirklichkeit nachahmt, und dies ist bei der so-

genannten Vorstellung zukünftiger Ereignisse der Fall, so hängt an dieser Vorstellung die Reaktionsbereitschaft. Eben in der motorischen Bereitschaft und in der vasomotorischen Reaktion erschöpft sich der Glaube an den Eintritt des künftigen Ereignisses. Der Glaube an das Metaphysische hat dort, wo er dem künstlerischen Bautriebe allein entspringt, dieselbe Wurzel. Je besser das gebaute Weltbild zu den sinnenfälligen Erscheinungen stimmt, desto stärker ist der erregte Glaube. Nur handelt es sich hier nicht um eine Nachahmung, sondern um einen intuitiven Ausbau.

Der Glaube an das Metaphysische ist als ein System von Reaktionen nicht nur möglich, sondern eine Tatsache. Auch das, was das Metaphysische genannt wird und woran dieser Glaube hängt, ist nicht nur möglich, sondern ebenfalls eine Tatsache.

Jeder Mensch ist ein Metaphysiker. Es gibt solche, die es wissen; solche, die es nicht wissen und solche, die es nicht glauben. Die Grenzen der Metaphysik werden vielfach nicht gesehen. Jeder, der kein Solipsist sein will ist schon ein positiver Metaphysiker, auch wenn er es nicht zu sein überzeugt ist. Die Menschen unterscheiden sich nur durch den Inhalt ihrer Metaphysiken und durch die Theorien über die Bedeutung des Inhaltes. Ich muß mir doch darüber klar sein, daß ich das Empfinden und das Wollen eines anderen Menschen nicht in derselben Weise in meinem Bewußtsein habe wie mein Empfinden und mein Wollen. Von dem anderen sind in meinem Bewußtsein doch nur die Ausdrucksbewegungen. Behandle ich diese Bewegungen als die Leistungen eines Automaten, hinter dem sich weder Empfindungen noch Vorstellungen verbergen, so bin ich ein Solipsist. Behandle ich sie so, daß ich mit diesen Bewegungen mitfühle und mitvorstelle, als ob sie meine Ausdrucksbewegungen wären, so bin ich kein Solipsist, wenngleich ich durch das Mitfühlen und Mitvorstellen aus der Welt meines Bewußtseins nicht hinauserkannt habe.

Behandeln heißt hier reagieren. An die Wirklichkeit des fremden Bewußtseins glauben heißt eigentlich nur, auf die Erscheinung des Mitmenschen unmittelbar und triebhaft motorisch und vasomotorisch so reagieren, als ob an sie unsere

eigenen Empfindungen und Vorstellungen gebunden wären. Der theoretisch konstruierte Zweifel an der Existenz des fremden Bewußtseins ist kein intellektueller Zweifel, sondern eine Schwäche der triebhaft motorischen und vasomotorischen Reaktion.

Kein Mensch reagiert ametaphysisch. Es gibt keinen Antimetaphysiker der Lebensführung. Anders steht die Sache mit der rein theoretischen, der exakten, der naturwissenschaftlichen Beschreibung der Erscheinungswelt. Hierzu ist selbstverständlich keine Metaphysik nötig und auch keine Metaphysik möglich. Eine metaphysische Beschreibung der Erscheinungswelt ist ein Unsinn und eine Durchsetzung exakter Beschreibungen mit metaphysischen Erklärungen eine Geschmacklosigkeit. Man kann die Tatsachen der Erscheinungswelt zu einem Weltbilde ergänzen aber nicht die Tatsachen aus der Metaphysik erschließen. Die Metaphysik ist auf jene Bausteine angewiesen, die in der Erfahrung gewonnen werden. Freilich ist andrerseits Bausteine herbeischaffen und Bausteine kennen noch lange nicht Bauen.

Es gibt Grade der Metaphysik. Von jener, die sich selbst nicht als solche weiß, und weder Solipsismus noch positive Metaphysik sein will, wo es doch ein Drittes nicht gibt, ist bereits genug gesprochen. Die Metaphysik war früher da als das Bewußtsein davon, daß es Metaphysik gebe und was sie eigentlich sei.

Eine verhältnismäßig einfache Metaphysik besteht in gewissen motorischen und vasomotorischen Reaktionen auf physiologisch lebendig erscheinende Organismen. Auf symbolisch zu nehmende Vorstellungen, Worte oder andere Zeichen wird noch nicht reagiert. Es wäre zu wenig gesagt, daß diese Organismen so wirkten, „als ob" sie Empfindung hätten. Hinter dem Als ob steckt eine negierende Aussage über die Außenwelt. „Als ob" bedeutet die Fiktion, daß sie zwar keine Empfindung haben, aber so behandelt werden, als ob sie eine hätten. Es wird, besser gesagt, wie auf den eigenen Organismus reagiert. Man kann diese Reaktion den „Glauben" an Empfindungen in der Du-Welt, also für mich in einer Außenwelt, nennen. Man verleiht aber durch dieses Wort weder einen intellektuellen Charakter noch eine intellektuelle Fun-

dierung. Man gibt der Reaktion nur einen anderen Namen. Diese Reaktion ist früher da als eine Theorie der Außenwelt. Der naiv Reagierende ist nicht einmal zu verstehen fähig, was das Wort Außenwelt bedeuten soll.

Auf einer höheren Stufe wird die Metaphysik sich ihrer selbst bewußt. Sie weiß sich als eine Ausgestaltung der sinnenfälligen Tatsachen durch Vorstellungen zu einem Weltbild. Auf dieses Weltbild wird wie auf sinnenfällige Wirklichkeiten mit Gefühlen, Worten und Werken reagiert. Dieses Weltbild wird von relativ schwerfällig Denkenden für eine erratene Kopie des unfaßbaren Metaphysischen gehalten. Darin besteht der Hauptirrtum des Materialismus. Klarere Denker behandeln diese Vorstellungen als Symbole. Die Metaphysik wird dann zur bewußten Symbolkonstruktion. Die Symbole und die Reaktionen darauf bleiben in der uns erscheinenden Welt.

Diese Vorstellungen entstehen im Bewußtsein nach Art der künstlerischen Produktion. Sie lassen sich weder aus der Erfahrung induzieren, noch aus Begriffsinhalten deduzieren. Sie beruhen auf künstlerischen Einfällen, die der Willkür des Künstlers entrückt sind. Sie haben zwei Wurzeln: die bauende Phantasie und das Leiden am Leben, Pathos im buchstäblichen Sinne des Wortes. Dem entsprechen auch zwei verschiedene Baustile der Metaphysiken.

Dem reinen, künstlerisch kindlichen Bautriebe entspricht der Stil der theorogonen Metaphysik, die sich im schaufrohen Menschen, im ἄνθρωπος θεωρός, aufbaut. Ein klassisches Beispiel einer theorogonen Metaphysik, die sich noch nicht als solche weiß, ist die Lehre des Xenophanes. Den Himmel mit den sichtbaren Gestirnen denkt er sich als den Leib eines ewigen Gottes, eines εἷς μέγιστος. Dieser Gott sieht, hört und denkt, ohne eines Auges, eines Ohres, eines Denkorganes zu bedürfen, denn er ist seinem ganzen Leibe nach Auge, Ohr und Denkorgan. Er bewegt auch die Gestirne, seine eigenen Teile, ohne zu ermüden, bloß durch den Willen seines Geistes, ohne der Muskel und des Skelettes zu bedürfen. Der Mensch aber ermüdet, wenn er sich bewegt. Der Mensch sieht nicht als Ganzer, sondern nur mit einem kleinen Teile seines Leibes, hört nur mit einem Teile, denkt nur mit einem Teile. Daher gleicht der Mensch dem εἷς μέγιστος weder an Gestalt noch

an Geist. Die Lebewesen sind in dem einen Größten, aber doch nur im räumlichen Sinne, nämlich von ihm eingeschlossen. Sie sind aus ihm dem Stoffe nach hervorgegangen und kehren in ihn zurück. Solange sie aber leben, sind sie von ihm getrennt. Keine Erfahrung konnte dem Xenophanes diese Vorstellung verschaffen und keine konnte sie ihm verhindern. Metaphysik ist Kunst und nicht Erkenntnis. Sie beruht auf der Gabe der Einfälle.

Metaphysik unterscheidet sich von anderen Kunstwerken dadurch, daß an ihr der Glaube reaktioneller Natur hängt. Xenophanes führte sein Leben unter dem Eindrucke, daß der Himmel, der εἷς μέγιστος, ihn überall sehe wie ein menschlicher Begleiter ihn, den Xenophanes, sehen würde. Die Entstehung dieses Glaubens hat Bedingungen, die nicht von unserer Logik gestellt werden. Wir sehen aber, daß dieser Glaube zerstört wird, wenn die logischen Konsequenzen aus den metaphysischen Einfällen den Tatsachen widersprechen. Insoferne ist jede Metaphysik der zerstörenden Macht der Logik unterworfen. Die Logik wirkt aber nur ausmerzend, nicht aufbauend. Was der logischen Auslese widersteht, ist bleibender Gewinn und Zuwachs der Metaphysik.

Je reicher die Erfahrung wird, desto schwieriger erhebt sich auf dem Boden dieser Erfahrung eine Mehrzahl von originellen Metaphysiken. Daher haben die theorogonen Metaphysiken eine Neigung zur Konvergenz des Inhaltes. Es wird wahrscheinlich immer verschiedene Metaphysiken der verschiedenen Reifestufen geben, weil das Fassungsvermögen immer unter die Menschen ungleich verteilt sein wird. Für ein und dieselbe Stufe konvergieren die Unterschiede beständig. Selbst unvereinbar scheinende Gegensätze erweisen sich immer mehr als zusammenfügbare Bausteine, wenn nur der Baumeister darnach ist.

Von ganz anderer Art sind jene Metaphysiken, die der Tatsache des Leidens am Leben, dem Pathos, dem Kampfe zwischen Gut und Böse entspringen. Auch hier baut der Einfall sich selbst auf, aber vom Anfange an nicht in kindlich freier Phantasie, sondern im bedrängten Gemüte. Nicht Befriedigung des Bautriebes, sondern Trost und Hoffnung ist das Ziel. Die Menschen suchen einen Sinn des Lebens, weil

das sinnlose Leiden am schwersten ertragen wird. Die theorogone Metaphysik will die Mechanik des Weltgeschehens erraten, die pathogone den Sinn, das Ergebnis, die Wirkungsrichtung dieser Mechanik.

Jede theorogone Metaphysik hat auch eine pathetische Seite und jede pathogone Metaphysik eine theoretische. Die Art der Wurzel ist bald herauszufühlen. Die theorogone Metaphysik zielt auf ein Weltbild, eine Weltanschauung; die pathogone auf eine Lebensanschauung, die besser eine Lebensführung genannt wird.

Auch die pathogone Metaphysik sucht die sinnenfälligen Tatsachen am Leitfaden des Baustiles der Wirklichkeit zu Ende zu denken. Je besser der Baustil getroffen wird, desto mächtiger ist der Glaube, der an den Vorstellungen hängt. Es handelt sich aber hier nicht um den Stil der Mechanik selbst, sondern um den Stil der Wirkung der Mechanik, um den Charakter, um den Sinn der Mechanik.

Die Metaphysik des rollenden Wortes hat die größte Verbreitung. Worte sind Stellvertreter der symbolischen Vorstellungen: Symbole der Symbole. Das menschliche Gemüt hängt sich auch an Worte. Das Wort tröstet, das Wort empört, das Wort heiligt und das Wort entweiht. Das Wort tötet aber auch den besseren Teil der Empfindung. Der größte Schmerz und die hellste Freude haben keine Sprache. Das Feinste und Zarteste unserer Vorstellungen und Gemütsregungen findet keinen Weg in die sprachliche Einkleidung.

„Blick in dich, lupfe des Herzens tiefheimlichstes Gefältel mit dem zarten Finger des Fühlens, sollst sehen wie arm deine Zung und Feder davor wird. Dann dort im Innersten ruhet Gott im Urgrund, da er das Wort der Schöpfung noch nit gesprochen hat. Das ist das Heiligste, das Einigst, hat kein Schall nit und dannoch seine Sprach (ansunsten kunntest du's überhaupt nit finden)."[1])

Vielfach sind die symbolischen Vorstellungen der theorogonen und der pathogonen Metaphysik durch Worte vertreten, ohne daß dadurch diese Metaphysiken zu Wortphilosophien im abträglichen Sinne werden müßten.

[1]) Aus E. G. Kolbenheyers „Meister Joachim Pausewang".

Es gibt aber auch eine Metaphysik, die neben die theorogone und pathogone zu stellen ist und eine eigene Wurzel hat. Diese Art Metaphysik nenne ich glossogon, der Sprache entsprungen, oder auch glossurgisch, mit der Zunge arbeitend. Die Bedingung ihrer Entstehung sind Sprachschwierigkeiten, die nicht als solche empfunden werden: Mißverständnis der Grammatik, Verdinglichung von Metaphern, von Allegorien und Begriffen, Operation mit Konjugationsfragmenten und rudimentären Sätzen als ob vollständige Ausdrücke gegeben wären, Verwechslung der Einheitlichkeit der Benennung mit der Einheitlichkeit der Sache und einer Mehrheit der Benennung mit einer Mehrheit der Sache. Auch die Freude an der Wortmelodie spielt mit. Am Anfange und noch mehr am Ende der glossogonen oder glossurgischen Philosophie steht nicht das Staunen über die Tatsachen der Erscheinung und nicht das Leiden am Leben, sondern die Konfusion. Das sterile Verhältnis zwischen Sprechen und Denken dieser Art ist gewöhnlich unabänderlich in der Konstitution begründet. Wird die Konfusion subjektiv nicht mehr als solche empfunden, so gilt sie subjektiv als Problemlösung.

Die theorogonen und die pathogonen Metaphysiken werden nicht erkannt, sondern gelebt. Wer hier „keine Erkenntnis sucht, der hat sie gewonnen". Durch die Tat und durch die Gemütsbewegung, nicht durch einen Akt der Erkenntnis oder auch nur der Annahme wird in uns eine Vorstellung und selbst ein Wort, das eine mangelnde Vorstellung deckt, zum Symbole des Metaphysischen. Metaphysik in diesem Sinne ist möglich, ist wirklich, ist eine Macht in uns und selbst der Reflex einer Macht außer uns. Der verbietende Imperativ der Ethik und der befehlende Imperativ der Kultur sind nicht eigentlich Imperative an unseren Willen, sondern vielmehr unser Wille selbst, der durch keine Erkenntnis ersetzt wird und aus keiner Erkenntnis hervorgeht. Die Reaktion auf die metaphysischen Symbole ist ein Teil dieses Willens, der sich mächtiger äußert als es innerhalb des engeren Kreises sinnenfälliger Tatsachen möglich ist.

Zur Klassifikation von Hypothesensystemen.

(Mit besonderer Berücksichtigung der Optik.)

Vortrag, gehalten am 2. März 1914

von

Dr. Otto Neurath.

Jeder, der sich mit Wissenschaftslehre oder Geschichte der Wissenschaften zu beschäftigen beginnt, fühlt sich durch die Fülle der Tatsachen erdrückt. Schon frühzeitig wurde damit begonnen Steine, Pflanzen und andere Objekte, wenn auch zunächst nur nach recht äußerlichen Merkmalen zu rubrizieren, aber die menschlichen Gedankensysteme, welche sich mit diesen Dingen beschäftigen, hat man lange Zeit einfach hingenommen, ohne sie systematisch zu ordnen. Man trieb zwar Geschichte der Botanik, Geschichte der Chemie, Geschichte der Mineralogie, Geschichte der Zoologie, aber so wie man häufig auch heute noch Literaturgeschichte treibt. Bald trat das biographische Moment in den Vordergrund, dann wieder das bearbeitete Objekt. Man bildete selbstverständlich auch Gruppen von Ideenkomplexen, aber ohne daß immer eine ausreichende Analyse vorangegangen wäre. Wild wuchsen neue Klassifikationen empor, wenn überhaupt die traditionellen verlassen wurden. Eine kontinuierliche Kooperation der Gelehrten auf dem Gebiete der Wissenschaftsgeschichte fehlte.

Wenn wir zum Beispiel uns über die physikalischen Anschauungen eines Zeitalters — das eigene miteingeschlossen — orientierend unterrichten wollen, ist es eine üble Sache, 10 bis 15 Werke durchlesen zu müssen, die immer viel gemeinsames enthalten. Es wäre von größtem Werte, wenn eine Darstellung existierte, welche das Gemeinsame einem zum Bewußtsein brächte, das Gemeinsame, das oft unter allen möglichen Hüllen verborgen liegt, damit die Unterschiede der einzelnen Theorien um so deutlicher hervorleuchten würden. Hie und da unternimmt ein Physiker derartiges zu pädagogischen Zwecken, aber dies Unternehmen bleibt isoliert, es wird nicht daran kontinuierlich gearbeitet. Das gleiche gilt auf fast allen Wissensgebieten. So wird besonders in der Psychologie darüber Klage geführt, daß man sich nur schwer über die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Psychologen Rechenschaft geben kann.

Daß darunter die historische Darstellung leidet, ist selbstverständlich. Was ist die Ursache dieser Erscheinung? Wir haben bis jetzt keine eigene Technik für die Analyse von Ideengängen entwickelt. Ein glücklicher Wurf ermöglicht großen Historikern oft tiefe Einblicke, aber, was sie so leisten, kann nur unvollständig genützt, vor allem aber nur schwer gefördert werden, ist doch die Erkenntnis allzuoft auf einer dem Forscher selbst nicht bewußten Grundanschauung aufgebaut. Sie zum Bewußtsein zu bringen und durch Regeln möglichst zu umgrenzen würde die Möglichkeit bieten, daß auch weniger geniale Menschen an dem großen Werk der historischen Erkenntnis erfolgreicher als bisher mitwirken könnten. Die Leistungen eines Goethe, eines Whewell, eines Mach, eines Dühring, eines Duhem auf dem Gebiete der Geschichte der Physik wären nicht so isoliert, wenn die Methode der historischen Analyse bewußt würde.

Die Historiker der Physik müssen die Anschauungen der Physiker ebenso in Gruppen bringen, wie die Botaniker die Pflanzen oder die Chemiker ihre Verbindungen. Gewöhnlich geschieht das in ziemlich roher Weise. Mir ist vor vielen Jahren dies zum erstenmal klar zum Bewußtsein gekommen, als ich in Whewells Geschichte der induktiven Wissenschaften über Descartes die Bemerkung fand, er habe die „erste Form der sogenannten Emissionstheorie" geschaffen, während der Übersetzer Littrow an einer anderen Stelle in einem Zusatz die Bemerkung macht, Descartes habe „wenn auch auf eine nur unbestimmte Weise" die Undulationstheorie aufgestellt. Wie ist diese Divergenz zu erklären? Zum Teil rührt sie daher, daß Whewell vor allem die „Dioptrices" und „Meteora" des Descartes berücksichtigt, während Littrow wohl mehr die „Principia Philosophiae" im Auge hat. Aber auch bei einer genauen Analyse der gesamten Lehre des Descartes muß man sagen, daß sie gleichzeitig Elemente der Emissions- und Undulationstheorie enthält.

Wenn ich aus den oft wechselnden und zuweilen dunklen Äußerungen des Descartes eine recht gut vereinbare Gruppe heraushebe, so erscheint das Licht als eine Gruppe von Korpuskeln, die sich in der Richtung vom leuchtenden Körper zum Auge hin bewegen. Aber die Lichtempfindung kommt

nicht etwa dadurch zustande, daß die bewegten Korpuskeln das Auge erreichen. Sie ist ein Ergebnis des auf das Auge ausgeübten Druckes, der sich von den bewegten Korpuskeln aus fortpflanzt. Es wird ein Zustand fortgepflanzt. Descartes vergleicht das Sehen dem Tasten eines Blinden, der mit seinem Stabe einen Stein berührt und von dessen Anwesenheit durch eine Erschütterung Kenntnis erlangt. Ich will darauf nicht näher eingehen, daß an anderen Stellen die Ansichten des Descartes von den hier geschilderten abweichen. Jedenfalls ist es sehr gut möglich, daß man einerseits von einem Fortschreiten der Teilchen spricht — Element der Emmissionstheorie — und gleichzeitig von der Fortpflanzung eines Zustandes — Element der Undulationstheorie.

Es fragt sich nun, ob solche Mischtheorien nur Ausnahmen sind. Wenn wir die Geschichte der verschiedensten Wissenschaften durchforschen, treffen wir derlei häufig an. Die Unklarheit der Klassifikation ist schuld daran. Statt nämlich alle Elemente einer Theorie gleichmäßig zur Charakteristik heranzuziehen, wird nur ein bestimmtes hervorgehoben. Die alte Chemie hat auch Verbindungen zunächst nur durch einzelne Elemente charakterisiert, die ihr besonders wichtig schienen, während die moderne Chemie den Verbindungen Namen gibt, aus denen die Zusammensetzung erhellt. Das gleiche wäre selbstverständlich auch auf dem Gebiete der Klassifikation von Theorien möglich. Man müßte sie in Elementarbestandteile zerlegen und könnte dann die Verbindung der Elementarbestandteile durch eine Art Formel fixieren.

Die primitivste Form der Klassifikation erfolgt durch Dichotomien, deren eine: Emissionstheorie — Undulationstheorie ist; es sind eine Unmenge solcher Dichotomien auf allen Gebieten vorhanden: Realismus — Idealismus, Schutzzoll — Freihandel usw. Die entsprechenden Charakteristiken entstehen meist ziemlich zufällig und unabhängig voneinander. Die A-Theorie wird unabhängig von der B-Theorie charakterisiert. Wäre die B-Theorie einfach die Gruppe der Non-A-Theorien, so wäre logisch gegen diese Klassifikation nichts einzuwenden; praktisch wäre sie freilich nicht. Um zu einer wissenschaftlich befriedigenden Systematik zu gelangen, muß man zunächst wohl oder übel eine vollständige Übersicht über die Kombi-

nationen aus den Elementarvorstellungen zu geben versuchen, wobei man bestimmte Prinzipien verwenden mag, welche bereits eine Auswahl aus den logisch möglichen Kombinationen schaffen. Nachdem man diese Gesamtheit überblickt, kann man zusehen, welche von diesen Kombinationen in der „Natur" realisiert sind. Ebenso, wie nicht alle chemischen Verbindungen in den Mineralien vertreten sind, so sind auch nicht alle möglichen Theorien, die aus bestimmten Elementaranschauungen abgeleitet werden können, in der Welt der wirklichen Ideenverbindungen vertreten.

Die Dichotomien sind aber nicht nur gedanklich roh, sie sind auch meist ein Produkt wissenschaftlicher Rauflust. Man charakterisiert den Gegner möglichst scharf, um ihn möglichst energisch niederschlagen zu können. Übergänge sind bei solchen Gelegenheiten nur hinderlich. Dichotomien sind so ein Ergebnis des kriegerischen Geistes. Wieweit Dichotomien, worauf Vaihinger hinweist, gerade durch ihre Mangelhaftigkeit anregend auf das wissenschaftliche Leben wirken, will ich hier nicht näher überprüfen. Selbst wenn das der Fall wäre, wären sie zwar der Wissenschaft nützlich, aber selbst unwissenschaftlich.

Wenn wir bestimmte Elementarbestandteile einer Anschauungsweise gegeben haben, können wir eine Übersicht über die möglichen Kombinationen in einfachster Weise derart erreichen, daß wir jedes Merkmal ebenso wie seine Negation als Element einer Kombination zulassen, etwa: a, b, c und die Negationen davon: a_1, b_1, c_1. Wir werden später in dieser Weise die Periodizität, Polarisierbarkeit und Interferierbarkeit von Lichtstrahlen behandeln. Es wird sich zeigen, daß eine Theorie z. B. einen zwar periodischen, aber unpolarisierbaren Lichtstrahl kennen kann, während eine andere zwar die Periodizität nicht kennt, wohl aber die Polarisierbarkeit. Wir erhalten z. B. aus drei Elementarvorstellungen und deren Negationen im ganzen acht Kombinationen.

1.	$a \; b_1 \; c_1$	5.	$a_1 \; b_1 \; c_1$
2.	$a \; b \; c_1$	6.	$a_1 \; b \; c_1$
3.	$a_1 \; b \; c$	7.	$a \; b \; c$
4.	$a_1 \; b_1 \; c$	8.	$a \; b_1 \; c$

Angenommen der Streit der Geister gruppiert sich um die vier ersten Theorien. 1 und 2 werden als a-Theorien fungieren, 3 und 4 als c-Theorien. In diesem Stadium ist diese Einteilung auch zutreffend. Die a-Theorien sind gleichzeitig c_1-Theorien, und die c-Theorien gleichzeitig a_1-Theorien. Wenn aber eine der weiteren Theorien realisiert wird, z. B. 5 mit a_1 b_1 c_1 so hilft man sich damit, daß man von einer Mischtheorie spricht. Man könnte in dieser Bezeichnung zunächst nichts Bedenkliches erblicken, wenn man nicht wüßte, daß solche Bezeichnungen meist die Konsequenz haben, daß sie die dadurch betroffenen Theorien häufig einer genauen Analyse entziehen. Wer kennt nicht die berüchtigte Gruppe „Eklektiker“ in den Geschichten der Wissenschaften, in die oft Männer aufgenommen werden, denen erst spätere Generationen die gebührende Stelle anweisen. Es ist sicher sehr wichtig, bedeutsame Momente hervorzuheben, aber zunächst sollte doch wohl eine gleichmäßige Behandlung aller Elementarvorstellungen vorausgehen. Rein logisch liegen 8 Gruppen von Theorien vor, die man, wie sofort eingesehen werden kann, nach den verschiedensten Richtungen einzuteilen vermag. Alle diese Klassifikationen sind zunächst gleichwertig. Es bedarf einer besonderen Begründung, wenn man eine bevorzugt. Die meisten Historiker der Physik operieren aber mit Dichotomien ebenso wie die Historiker anderer Wissenschaften, als ob dieselben das naheliegendste wären.

Um mich nicht in zu allgemeine Betrachtungen zu verlieren, möchte ich an einem konkreten Beispiel zeigen, in welcher Weise ich mir die angedeutete Art der Charakteristik auf die Praxis angewendet denke, um dann zum Schluß ausführen zu können, wie man überhaupt bei der Klassifikation von Hypothesensystemen vorgehen kann, um größeren historischen Strömungen gerecht zu werden.

Ich wähle zum Objekt meiner Betrachtungen die Geschichte der Optik vom Anfang des 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. Die Gründe für die Auswahl dieser Disziplin und dieser Periode sind in erster Linie folgende: Das Objekt der Optik ist relativ früh ziemlich klar fixiert. Die Fortschritte derselben werden suksessive von Vertretern der verschiedensten Richtungen gemacht. Bald erzielt diese, bald jene wichtige

Ergebnisse. Der Reichtum an Elementarvorstellungen und Elementarhypothesen ist groß genug, um genügend viele Kombinationen zu ermöglichen. Die Akustik zum Beispiel wäre allzu einfach gewesen; ihre wichtigsten Grundsätze waren bereits früh endgültig festgestellt worden, alles spätere war ein Ausbau. Die Elektrizitätslehre weist dagegen eine allzu große Wirrnis auf. Man beginnt mit einem ziemlich ziellosen Hin- und Hertappen. Das Objekt der Untersuchung wechselt fortwährend. Erst in dem letzten Jahrzehnte bekommt es den Anschein, als ob sich die Elektrizitätslehre doch einmal beruhigen werde. Die elektromagnetische Lichttheorie, wie sie vor allem Maxwell (1831—1879) in seiner Theorie des Lichtes 1865 angeregt und Hertz sie ausgeführt hat, trug dazu bei, einige Ordnung in die ungeheuere Mannigfaltigkeit zu bringen. Freilich die letzten Jahre gaben wieder zu vielem Neuen Veranlassung, doch gibt es bereits einen großen Stock des annähernd gesicherten. Die Vereinigung der elektrischen und optischen Theorien macht die Geschichte der Optik nur bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts für unsere Betrachtungen geeignet. Um von da ab der Optik gerecht zu werden, muß man bereits die gesamten physikalischen Anschauungen mit berücksichtigen. Die relative Isoliertheit der Optik hat ihr Ende erreicht.

Ich will bei meinen Betrachtungen mich nicht auf alle Elemente der Lichttheorien einlassen, sondern nur einige einfache charakteristische Tatsachen in den Vordergrund schieben, wobei ich eine Formulierung wähle, die dem ganzen Zeitraum gerecht wird.

I. Periodizität. Newton machte folgenden Versuch: Er beleuchtete eine Plankonvexlinse, welche auf einer Glasplatte

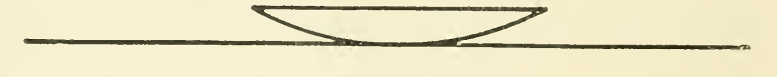


Fig. 1.

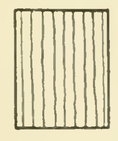
lag — Fig. 1 —, mit homogenem, etwa blauem oder rotem Licht.

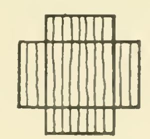
Blickt man nun darauf, so erscheinen dunkle und helle Ringe. Die Radien der so auftretenden dunklen Ringe verhalten sich zueinander wie $\sqrt{0} : \sqrt{2} : \sqrt{4} : \sqrt{6} : \sqrt{8}$ d. h. wie

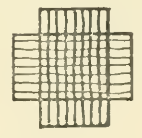
die Wurzeln der geraden Zahlen. Die Radien der hellen Ringe verhalten sich dagegen zueinander, wie $\sqrt{1} : \sqrt{3} : \sqrt{5} : \sqrt{7} : \sqrt{9}$ d. h. wie die Wurzeln der ungeraden Zahlen.

II. Interferenz. Obgleich in den moderneren Lichttheorien Periodizität und Interferenz aufs engste miteinander zusammenhängen, führe ich sie dennoch gesondert auf, weil die beiden Erscheinungen logisch unabhängig voneinander sind. Es kann eine Erscheinung periodisch sein, ohne Interferenzen aufzuweisen. Es gab auch Physiker, welche die Periodizität in die Lichtlehre einführten, ohne die Interferenz zu kennen. Das Wesen der Interferenz besteht darin, daß man einen Lichtstrahl z. B. durch geeignete Spiegelung derart spalten kann, daß aus ihm zwei Lichtstrahlen entstehen. Läßt man diese beiden Lichtstrahlen verschieden lange Wege zurücklegen und vereinigt sie dann wieder, so kann bei geeigneten Wegdifferenzen die Helligkeit der vereinigten Strahlen verschieden groß sein, ja die Summe beider kann Dunkelheit ergeben. Man schließt daraus, daß einander aufhebende Zustände vorliegen.

III. Polarisierbarkeit. Nimmt man zwei Turmalinplatten, deren Kristallachsen eine bestimmte Richtung aufweisen — Fig. 2 — und legt sie derart übereinander, daß die Achsen parallel — Fig. 3 — zueinander stehen und sendet Licht durch,


Fig. 2.


Fig. 3.


Fig. 4.

so erscheint die dahinter liegende Fläche beleuchtet. Wenn man aber die beiden Platten derart übereinander legt, daß die Achsen normal zueinander stehen — Fig. 4 —, dann geht das Licht nicht mehr durch.

Man schließt aus dieser und anderen Tatsachen, daß dadurch, daß der Lichtstrahl durch einen Turmalinkristall hindurchging, er nach verschiedenen Seiten hin sich nicht mehr gleichartig verhält. Wenn wir uns den Lichtstrahl zylindrisch denken, dann sind vor dem Durchgang durch die erste Tur-

malinplatte alle Durchmesser gleichwertig — Fig. 5 —, nach dem Durchgang aber ist einer ausgezeichnet — Fig. 6 —. Es geht durch den Turmalinkristall gewissermaßen nur jener Teil hindurch, welcher den Spalten des Kristalls parallel läuft.

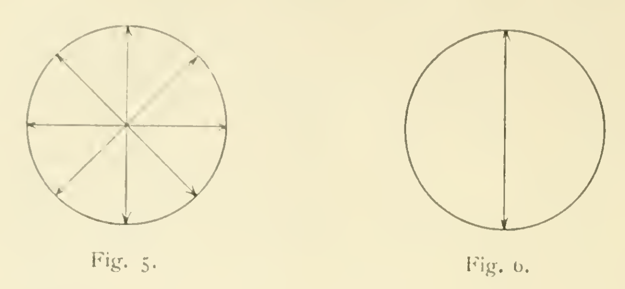


Fig. 5. Fig. 6.

Ist der zweite Kristall so gelagert, daß die Spalten parallel zu den ersten liegen, dann geht der polarisierte Strahl durch, nicht aber, wenn die Spalten quer dazu gelagert erscheinen. Für die uns interessierenden Fragen genügen diese Andeutungen.

IV. Beugung. Senden wir — Fig. 7 — Licht durch einen schmalen Spalt, so ist der Lichtfleck an der gegenüberliegenden Wand a_1 b_1 größer als der Basis des Kegels a b entsprechen würde, die vom leuchtenden Punkt durch den Spalt gelegt wird.

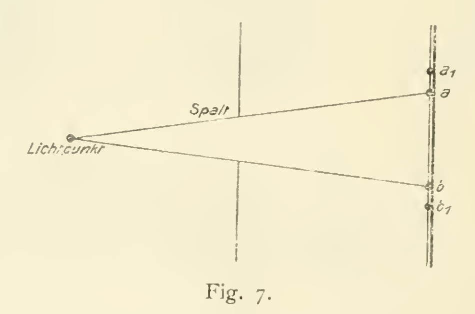


Fig. 7.

Auf die Einzelheiten dieses Phänomens, die wechselnde Helligkeit, die farbigen Säume und manches andere kommt es uns hier nicht an. Jedenfalls begreift man leicht, daß diese Erscheinung zu der Annahme führen konnte, es sei im Licht

eine Komponente vorhanden, die nicht in der Fortpflanzungsrichtung liege oder der Spalt übe eine ablenkende Einwirkung aus.

Sehen wir nun, wie sich die einzelnen Autoren zu diesen Erscheinungen stellen. Descartes kennt weder die Periodizität noch die Polarisierbarkeit, wenn auch bei ihm Andeutungen da sind, welche sich für die Periodizität verwerten ließen. Er spricht aber von einer Art Beugung, wenn er die Hypothese entwickelt, daß die größeren Kügelchen eines Weltraumteils auf die umliegenden kleineren drücken. Ein größeres Kügelchen wirkt auf mehrere kleinere, die auseinander stieben und so den Lichteindruck auf eine breitere Fläche übertragen können. Wieweit bei Descartes Elemente der Emissions- und Undulationshypothese vorkommen, habe ich bereits oben erwähnt. Er gehört noch einer Vorperiode an, weshalb ich ihn nicht ausführlicher behandeln will.

Bedeutsam ist Franciscus Maria Grimaldi (1618—1663), dessen Hauptwerk 1665 erschien. Unter den Analogien des Lichtes fungiert bei ihm, was sehr wichtig ist, der Schall. Wenn auch Grimaldi das Wesen des Schalls nur unzulänglich kannte, so hat er doch durch diese Gegenüberstellung eine sehr fruchtbare Anregung gegeben, die übrigens unabhängig von ihm auch von anderer Seite gemacht wurde. Er kennt sowohl die Beugung als auch die Interferenz experimentell. Seiner lebhaften Vorstellung bot sich das Licht als etwas sehr Kompliziertes dar, zu dessen Bewältigung er viele Elementareigenschaften für erforderlich hielt. Er schrieb dem Licht Strömung, Undulation, Bewegung und Wälzung zu.

Den Gedanken, daß das Licht eine Art Schall sei, führt insbesondere Malebranche (1638—1715) in seinem Werk über die Wahrheit aus, das zuerst 1675 erschien. Den Raum denkt er von lauter kleinen Wirbeln erfüllt, die gestoßen werden und stoßen. Durch periodische Vibrationen denkt er sich diese Wirbeln in Erschütterung versetzt. Die verschiedenen Farben sind nach ihm eine Folge der wechselnden Vibrationsgeschwindigkeit. Die kleinen Wirbel setzt er an die Stelle harter Korpuskel, um zu erklären, wieso durch eine kleine Öffnung Strahlen, die von allen Seiten kommen, durchzudringen vermögen ohne einander zu stören. Nur dadurch, daß diese Stöße sich

auf Wirbel übertragen und durch Wirbel fortgepflanzt werden, sei dies erklärlich.

Bei Christian Huyghens (1629—1695) finden wir einen fruchtbaren Zentralgedanken durchgeführt. Dafür ist die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, die er vom Licht hat, gering, ebenso die Fülle der Tatsachen, die er berücksichtigt, nicht allzu groß. In seiner Schrift über das Licht vom Jahre 1678 benützte er Grimaldis mannigfache Beobachtungen nicht. Er denkt sich die Fortpflanzung des Lichtes als kugelförmige Ausbreitung eines Einzelimpulses im Äther. Von Periodizität ist bei ihm keine Rede. Man stellte sich vielfach bis vor kurzem so die Röntgenstrahlen vor. Erst viel später wurde die Periodizität der Impulse eingeführt, derart, daß jedem Wellental ein Wellenberg, diesem ein neues Wellental usw. in gleichen Abständen folgte. Huyghens denkt sich aber jeden Punkt der Kugeloberfläche selbst wieder als Mittelpunkt einer Kugel, die sich nach allen Seiten auszudehnen trachtet. Die Oberflächen dieser zahllosen kleinen Kugeln bilden nach ihm die Oberfläche der nächsten großen Kugel. Das Licht enthält so mehr als eine Bewegungstendenz. Man bezeichnet diese Annahme als das Huyghenssche Prinzip. Es ist grundsätzlich befähigt die Beugung zu erklären. Die Punkte der großen Kugelschale, welche die Ränder des Spaltes berühren, sind Mittelpunkte neuer Kugelschalen, welche sich hinter dem Raume des Spaltes ausbreiten. Ein sonderbarer Zufall fügte es, daß Huyghens von den früheren Beobachtungen Grimaldis über die Beugung nichts wußte und auch selbst keine derartigen Beobachtungen machte. Er sah sich daher genötigt, das Fehlen dieser Erscheinung, die er auf Grund seines Prinzips erwarten mußte, dadurch zu erklären, daß er die Beugungserscheinungen für so schwach annahm, daß sie im Auge keinen genügenden Reiz auslösen. Während Huyghens die Periodizität des Lichtstrahls nicht kannte, ist er mit dessen Polarisierbarkeit vertraut.

Wir kommen nun zu Newton (1642—1727), der zwar keine derart durchgeführte Zentralidee, wie Huyghens aufzuweisen hat, dafür aber mit einem weit größeren Reichtum der Elementarvorstellungen operiert. Gerade das Schwanken war überaus anregend und gab der Folgezeit Gelegenheit zu mannigfachen Hypothesenbildungen, von denen viele sich frucht-

bar erwiesen haben. Seinen Worten nach legt er wenig Gewicht auf das Wesen des Lichts, aber tatsächlich ist er von den Vorstellungen, die er sich vom Wesen des Lichtes macht, sehr abhängig. Mehrfach spricht er sich übrigens auch über dieselben aus. Im allgemeinen vertritt er die Ansicht, daß das Licht aus kleinen fortgeschleuderten Korpuskeln bestehe, doch finden sich auch Bemerkungen, die zeigen, daß er die Anwendung der Äthertheorie nicht gänzlich ausschließen wollte. Er kennt die Erscheinung der Beugung, erklärt sie aber im Gegensatz zur Undulationstheorie aus einer Einwirkung des Spaltes auf den Lichtstrahl. Gegen die Undulationstheorie macht er geltend, daß nach ihr die ganze Wand hinter einem Spalt erleuchtet sein müsse, wenn man das Licht analog, wie den Schall betrachtet. Er übersieht dabei, daß die Schallwellen sehr groß, die Lichtwellen sehr klein im Verhältnis zum Spalt sind. Um die Farben dünner Plättchen zu erklären, welche die oben geschilderte Periodizität aufweisen, gibt Newton seinem Strahl Periodizität. Er spricht von Akzessus oder Anwandlungen des Strahls zu leichter Reflexion und leichtem Durchgang. Diese Akzessus treten bei ihm periodisch auf. Spätere Autoren, so Brewster, dachten sich die Lichtteilchen als kleine Magnete, welche um eine normal zur Fortpflanzungsrichtung des Lichtes stehende Achse rotieren, so daß periodisch bald der positive, bald der negative Pol vorne auftritt. Durch die Akzessushypothese ist zwar die Periodizität, aber noch nicht die Interferenz eingeführt. Denn was für eine Wirkung das gleichzeitige Auftreffen von positiven und negativen Enden aufs Auge oder die photographische Platte ausübe, kann man logisch noch nicht aus dem bisherigen ableiten. Newton spricht aber auch von der Polarität des Lichtstrahls. Den Einfluß des Kalkspaths auf den Strahl vergleicht er magnetischen Vorgängen. Während im normalen Lichtstrahl die Pole der kleinen Magnete nach allen Seiten gerichtet gedacht werden könnten, sind sie nun orientiert. Nach der Newtonschen Theorie hätte jedes Teilchen zwei magnetische Achsen, eine in der Fortpflanzungsrichtung, die andere normal darauf. Gerade die Polarisierbarkeit des Strahls macht Newton zugunsten der Emissionhypothese geltend. Es sei übrigens ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Malus (1775—1811), ein Hauptgegner der

Undulationstheorie, die Polarisationslehre zu einer hohen Stufe der Vollendung brachte.

Die Undulationshypothese nimmt Euler (1707—1783) auf. Er betont die Periodizität des Lichtstrahls und leitet aus der Geschwindigkeit der Lichtschwingungen die Farben ab, aber er verzichtet auf das Huyghenssche Prinzip. Ein Haupteinwurf Eulers gegen die Emissionshypothese, daß kleine emittierte Teilchen doch keine Körper durchdringen könnten, ist heute hinfällig, da wir doch eine Reihe von Korpuskularstrahlen kennen, die z. B. Aluminium durchdringen.

Sehr lebhaft werden die Kontroversen am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Während der Engländer Young (1773—1829) und der Franzose Fresnel (1788—1827) für die Undulationstheorie eintraten, die sie überaus vervollkommneten, sprachen sich der Engländer Brewster (1781 bis 1868), sowie die Franzosen Biot (1774—1862) und Malus (1775—1811) gegen dieselbe aus. Die beiden Gruppen von Physikern waren einander lange Zeit gewachsen. Bald hatte die eine, bald die andere Gruppe besondere Errungenschaften zu verzeichnen. Hatte die eine Hypothese irgend eine Vervollständigung erfahren, so suchte die andere dieselbe für sich zu adaptieren. Schließlich war ein großer Schatz von Aussagen über das Licht beiden Gruppen von Physikern gemeinsam und nur gewisse Grundhypothesen differierten voneinander. Was bei den einen Periodizität der Wellen war, war bei den anderen Periodizität der Akzessus. Ein Hauptunterschied zwischen den beiden Parteien war darin zu sehen, daß die Undulationstheoretiker eine größere Einheitlichkeit der Hypothesenbildung aufwiesen als die Emissionstheoretiker, die fast zu jeder neuen Erscheinung, welche die Undulationstheoretiker behandelten, eine Sonderhypothese benötigten. Nichts wäre aber irriger, als die Emissionstheoretiker niedrig bewerten zu wollen, wie dies in breiten Kreisen, zum Teil infolge des Mittelschulunterrichts gang und gäbe ist. Während man von der Undulationstheorie immer berichtet, daß sie die Periodizität der Wellen lehre, wird es sehr oft unterlassen darauf hinzuweisen, daß Newton eine Periodizität in der Emissionshypothese zu einer Zeit kannte, als dieselbe den Undulationstheoretikern noch fremd war; von anderen Punkten ganz zu schweigen.

Gehen wir nun daran, die geschilderte historische Entwicklung analysierend zu bearbeiten. Wir sehen sofort, daß bei der Zurückführung auf die Elementarvorstellungen die Gruppierung der Physiker eine mannigfache sein kann. Ich greife z. B. einige heraus und charakterisiere sie nach den Merkmalen Periodizität, Huyghenssches Prinzip, Emission.

Physiker	Periodizität	Huyghenssches Prinzip	Emission
Huyghens	nein	ja	nein
Newton	ja	nein	ja
Euler	ja	nein	nein
Young	ja	ja	nein

Wenn wir die Übereinstimmung in der Grundhypothese über das Wesen des Lichts nicht ins Auge fassen, müssen wir in bezug auf die beiden restlichen Merkmale erklären, daß Huyghens, Newton und Euler von der schließlich siegreichen Youngschen Annahme sich durch je ein Merkmal unterschieden. An sich ist nicht einzusehen, weshalb man die Aussagen über das Wesen des Lichtes für die Lehre vom Licht für wichtiger halten sollte, als die Aussagen darüber, ob Periodizität, Huyghenssches Prinzip usw. vorliege oder nicht.

Klassifizieren wir die Physiker z. B. nach dem Merkmal, ob sie das Huyghenssche Prinzip anerkannten oder nicht, das wohl von größter Wichtigkeit wurde, zumal auf ihm die Erklärung der Beugung nach der Undulationstheorie beruht, so kommen Newton und Euler in eine Gruppe. Warum soll der Kampf um Emission und Nichtemission von vornherein wichtiger sein als der Kampf um Periodizität und Nichtperiodizität oder um Huyghenssches Prinzip und Nicht-Huyghenssches Prinzip?

Die Bedeutung der Anschauungen Newtons wird uns dann besonders deutlich, wenn wir den Newtonschen Korpuskularstrahl mit den in der modernen Physik vielfach behandelten Korpuskularstrahlen vergleicht. Man weist nicht selten mit

Recht darauf hin, daß die Korpuskularhypothese Newtons doch nicht so unsinnig gewesen sei, als man vielfach geglaubt hat. Man vergißt aber gewöhnlich hinzuzusetzen, daß die Newtonschen Korpuskularstrahlen unvergleichlich komplizierter gebaut waren, als etwa die aus Korpuskeln bestehenden Kathodenstrahlen. Die Newtonschen Strahlen sind mehr den Röntgenstrahlen verwandt, die zwar nicht aus emittierten Korpuskeln bestehen, aber dafür die Eigenschaft der Periodizität aufweisen.

Würden wir die Elemente der Hypothesensysteme mit Abkürzungen bezeichnen, so würden Huyghens, wenn wir von den übrigen Elementarvorstellungen absehen, die Ansicht: Hu aufweisen, Newton und Euler Pe, nur Young hätte die Kombination Pe Hu. Ich möchte aber ausdrücklich schon an dieser Stelle betonen, daß derartige Charakterisierungen nur die erste Stufe der Analyse darstellen können, daran anschließend muß man dann bemüht sein, die treibenden Ideen aufzufinden. Dabei wird man im allgemeinen über die Einzelwissenschaften hinausgreifen und die gesamte Weltanschauung ins Auge fassen müssen. Was für Anschauungen man über die Materie und die Energie vertritt, hängt nur zum Teil von den Erfahrungen der Physik und Chemie ab. Vor allem wirken auch die Anschauungen mit, die man vom ganzen Weltgebäude hat. Es kann eine bestimmte Hypothese rein physikalisch einer anderen physikalischen Hypothese überlegen sein, und dennoch kann man vielleicht letztere bevorzugen, weil sie bestimmten chemischen oder biologischen Erfahrungen besser gerecht wird. Es kann die Klassifikation von Hypothesensystemen einer bestimmten Einzelwissenschaft auf Einteilungsmomente zurückgehen, die außerhalb dieser Wissenschaft gewonnen werden.

Ich spreche immer von „Hypothesensystemen" ohne genau abgrenzen zu wollen, was man als Hypothese, was man als Realität bezeichnet. Mit unserem Problem hat diese Frage unmittelbar nichts zu tun. Man kann die oben angedeutete Charakteristik und Klassifikation anerkennen oder ablehnen, ohne darüber etwas zu präjudizieren. Gerade auf dem Gebiete der Optik gehen Hypothesen und Erfahrungen bunt durcheinander. Man müßte auch zunächst, um sie zu sondern, genau angeben, was man eigentlich unter einer Hypothese verstehen will.

Ein Beispiel wird dies sofort klar machen. Newtons 1. Proposition besagt, daß verschiedenfärbiges Licht verschiedene Brechbarkeit besitze. Newtons Versuch wird in der Weise ausgeführt, daß er einen blau und rot gefärbten Pappstreifen durch ein Prisma ansieht. Wenn die brechende Kante des Prismas oben ist, erscheint das blaue Pappstück mehr gehoben als das rote. Goethe polemisiert heftig gegen die Schilderung, welche Newton von diesem Versuch entwirft. Goethe supponiert sowohl am blauen als auch am roten Pappstück, beim Durchblicken durch das Prisma, einen blauen Rand, während aber der blaue Rand das blaue Pappstück vergrößere, verkleinere er das rote, weil er dort in Gegenwirkung begriffen und daher kaum sichtbar sei. Wir sehen, man kann die optischen Phänomene in sehr verschiedener Weise gruppieren. Goethe stellt die farbigen Säume in den Vordergrund. Was zu dieser Anschauungsweise nicht ganz paßt, wird zunächst vernachlässigt; umgekehrt stellt Newton den Strahlenweg in den Vordergrund und vernachlässigt manches als zunächst unwichtig. Goethe weist darauf hin, daß auf der Newtonschen Zeichnung — Fig. 8 — das rote Pappstück Fransen



Fig. 8.

aufweise, deren Newton gar nicht Erwähnung tue. „Warum erwähnt er denn im Texte dieser Erscheinung nicht, die er doch sorgfältig, obschon nicht ganz richtig, in Kupfer stechen läßt? Wahrscheinlich wird ein Newtonianer darauf antworten: das ist eben noch von dem dekomponierten Lichte, das wir niemals ganz los werden können und das hier sein Unwesen treibt.“

Das bloße Vernachlässigen und Herausheben mancher Fakten trägt bereits ein hypothetisches Element in eine bestimmte Doktrin hinein. Die gesamte Fülle eines Phänomens kann ja nie erfaßt werden. Die Auswahl bestimmter Beziehungen fußt selbst schon auf mehr oder weniger deutlich ausgesprochenen Hypothesen. Man hebt bestimmte Fakten heraus, verbindet sie zu einem Ganzen und hofft die restlichen Fakten angliedern zu können. Eventuell nimmt man an, daß man ihnen durch Modifikationen der ersten Anschauung gerecht zu werden vermag.

Wir sehen, daß die bloße Aufzählung von Elementarvorstellungen noch nicht genügt, um ein Hypothesensystem historisch eingliedern zu können. Man muß eigentlich immer auch angeben, welche Fakten vernachlässigt, welche begünstigt werden. Die physikalischen Hypothesensysteme sind ebenso wie alle Hypothesensysteme nicht nur eine Anweisung für die Verknüpfung, sondern auch für die Auswahl von Tatsachen.

Jedes noch so präzise formulierte Hypothesensystem besitzt daher einen unscharfen Rand, um diesen Ausdruck zu gebrauchen. Derselbe ist notwendigerweise immer vorhanden. Es kann durch neue Einsicht die Menge der Schwierigkeiten wachsen, bestenfalls nähern wir uns asymptotisch der Klarheit. Eine vollständige Beherrschung der gesamten Mannigfaltigkeit erscheint eine Unmöglichkeit für uns.

Wir haben bei dem Versuch, die Hypothesensysteme zu klassifizieren, zuerst angedeutet, wie man die präzisierten Anschauungen der Hypothesensysteme systematisch erfassen kann, um die so erhaltenen „Verbindungen" nach verschiedenen Merkmalen zu klassifizieren. Wir haben aber weiter gesehen, daß ein unscharfer Rand bestehen bleibt, und es fragt sich nun, wie man demselben gerecht zu werden vermag.

Wir finden bei genauerer Analyse der Hypothesensysteme, daß sie bewußt oder unbewußt mit Analogien zu operieren pflegen. Bald wird eine empirisch gegebene Erscheinung unmittelbar zur Analogie herangezogen, bald eine Kombination von empirischen Elementen, zuweilen auch von solchen, die empirisch miteinander nicht verträglich zu sein scheinen, wie dies beispielsweise bei vielen Ätherhypothesen der Fall ist. Werden solche Hypothesensysteme mathematisch ausgebaut, so

führen sie meist zu Formelsystemen, deren Interpretation von manchen Physikern nur so weit vorgenommen wird, als es sich um die empirisch kontrollierbaren Resultate handelt, eventuelle Zwischenbeziehungen können rein mathematisch aufgefaßt werden. Freilich dieses Formelsystem hat ohne Interpretationstendenz nicht mehr jene Fähigkeit zur Entwicklung, wie die frühere Analogie, sei sie nun mathematisch oder unmathematisch formuliert. Die wenigen Daten, welche wir über die Welt besitzen, determinieren die Fülle der Beziehungen nicht ausreichend, um durch Abkombination alle denkbaren Beziehungssysteme schaffen und dann ihre Realität feststellen zu können. Das systematische Abkombinieren ist nur dort am Platze, wo man einen verhältnismäßig engen Bereich bereits abgesteckt hat. Man kann derartiges unter Umständen mit Erfolg bei chemischen Verbindungen bestimmter Stoffe versuchen. Dazu kommt noch, daß man, um alle Denkbarkeiten zu erschöpfen, nicht von den empirisch bekannten Elementen der Erfahrung ausgehen dürfte, man müßte rein logisch alle denkbaren Beziehungen herstellen, und deren Konsequenzen ableiten. Selbstverständlich ist in diesen Denkbarkeiten auch die Wirklichkeit enthalten, man hat nur kein Mittel sie herauszufinden. Denn wenn man selbst ein System hervorhebt, daß mit der Wirklichkeit in gewissen Punkten übereinstimmt, und nun nachsucht, ob nicht auch zu den restlichen Eigenschaften dieses Systems in der Empirie zuordenbare Fakten vorliegen, so muß man bedenken, daß unendlich viele Systeme sich angeben lassen, welche im empirisch deutbaren Teil verwendbar sind, in den bis jetzt empirisch nicht gedeuteten aber einander ausschließen. Um sich in diesen Systemen selbst wieder orientieren und unter ihnen eine Auswahl treffen zu können, muß man wieder mit irgend welchen Annahmen über die Wahrscheinlichkeit, daß bestimmte Systeme realisiert sein dürften, operieren. Diese Wahrscheinlichkeit aber baut sich vor allem auf Analogien auf.

Zu einem Erfahrungsgebiet, dessen Hypothesensystem einen unscharfen Rand hat, wird eine Analogie gefunden. Diese Analogie selbst muß ebenfalls gewisse Elementaranschauungen aufweisen, und wird, wenn sie empirische Daten enthält, auch einen unscharfen Rand besitzen. Beide Glieder der Analogie sind also ihrem Bau nach verwandt. Die Analogie kann nun

in verschiedenem Grade verwendbar sein. Sie ist dann besonders fruchtbar, wenn sie mindestens einen Schritt über jene Fakten hinausführt, die sie zunächst umfaßt. Es kann aber auch gute Analogien geben, die sogar einige Schritte weiter führen.

Ich habe bereits in meinen flüchtigen Bemerkungen über die Geschichte der Optik eine bedeutsame Analogie hervorgehoben. Eine Reihe von Physikern, so Malebranche, Huyghens, Euler usw. vertraten die Meinung, das Licht sei etwas wie der Schall. Es ist bei dieser Analogie bemerkenswert, daß die genannten Autoren weder von der Interferenz des Schalles noch von der des Lichtes etwas wußten. Die Denker, welche das Licht analysierten, wurden durch die Fortschritte der Akustik, die, welche sich mit der Akustik beschäftigten, durch die Fortschritte der Optik beeinflußt. Young war es erst, der sich gleichzeitig mit der Interferenz des Lichtes und des Schalles beschäftigte. Die Theorie der Schallinterferenz wurde später in dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts von Wilh. Ed. Weber ausgebaut. Solche Vorkommnisse auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Denkens haben zu dem Gedanken Anlaß gegeben, daß eine Hauptaufgabe des Genies darin bestehe, sich in das Wesen der Welt hineinzufühlen. Das Genie vermöge ganze Tatsachenkomplexe als verwandt zu erkennen, auch wenn es nicht alle Elemente der beiden analogisierten Anschauungen bewußt überschaue. Gerade der nichtformulierte Teil der Analogie enthält gewissermaßen eine treibende Kraft. Dieser Gedanke könnte uns dazu veranlassen, die Hypothesen nach ihren Analogien einzuteilen, solange es sich um einigermaßen fixierte Analogiezentren handelt. Und von diesem Standpunkt aus kann man für gewisse Zeiträume der Unterscheidung der optischen Theorien in solche der Undulations- und Emissionstheorie ihre Berechtigung nicht absprechen. Wenn aber einmal die Wissenschaft eine solche Analogie mit immer neuen Nebeneigenschaften auszustatten geneigt ist, verliert die treibende Kraft der Zentralidee immer mehr an Bedeutung. Wir können das insbesondere bei der Emissionstheorie sehr gut beobachten. Wenn neue Erscheinungen nicht mehr aus der ursprünglichen Analogie erklärt werden, sondern durch rein äußerliche Hinzufügungen, dann ist die Gesamtheit der Eigenschaften, welche

einer Erscheinung zugeschrieben werden, nicht aber die ursprüngliche Grundanalogie, das charakteristische für das Hypothesensystem. Es ist dann gewissermaßen eine Gruppe von Analogien in Verwendung genommen worden, und es hat keine prinzipielle Berechtigung mehr, die zufällig zuerst verwendete Analogie noch immer zur Charakterisierung der Analogiengruppe zu verwenden.

Wenn man in manchen Fällen die treibende Analogie in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt, fühlt man sich dazu gedrängt, die Berechtigung einer solchen Analogie durch eine entsprechende Annahme über die Struktur der Welt zu verteidigen. Die Möglichkeit der Analogie kann darauf zurückgeführt werden, daß die Mannigfaltigkeit der Welt kleiner ist, als dies denkbar wäre. Wenn der Physiker Lodge einmal erklärt „Ohne Schieben und ohne Ziehen ist eine Wirkung nicht möglich", so kann dieser Satz eine Flachheit sein, er kann aber auch auf eine tiefere Einsicht in den Aufbau der Welt zurückgehen. Die Annahme, daß sich die Erscheinungen der Welt im großen und kleinen immer wiederholen, wird fortwährend angewendet. Wir denken uns ganze Planetensysteme in ähnlicher Bewegung, wie einen einzelnen Planeten um seine Sonne. Manche denken sich die Struktur der Radiumatome nach Analogie eines Planetensystems. Kleinste Teilchen rotieren um ein Zentrum. Die Reflexionsgesetze, welche für feste Körper gelten, gelten auch fürs Licht. Die für elektrische Felder geltenden Maxwellschen Gleichungen überträgt man aufs Feld des Elektrons, obgleich man die Richtigkeit dieser Annahme nie kontrollieren kann, da jeder Probekörper weit kleiner als das Elektron sein müßte, das man selbst als Minimalquantum ansieht. Die kinetische Gastheorie operiert mit den Gesetzen der Mechanik, die sie auf Bewegung und Stoß der Moleküle anwendet.

Aber nicht nur zwischen dem Kleinen und dem Großen werden Analogien gefunden oder vorausgesetzt. Auch verschiedene Gebiete weisen oft Analogien auf. Man denke nur, wie nahe einander Licht, Elektrizität, Magnetismus und strahlende Wärme sukzessive gekommen sind. In einigem Abstand von ihnen befindet sich der Schall, der immerhin noch einige Verwandtschaft mit ihnen hat. Vielleicht kommt

noch der Duft dazu, der nach Ansicht mancher, das für periodische Wellen charakteristische Phänomen der Interferenz aufweisen soll.

Es führen solche Erfahrungen und Hypothesen schließlich zu der Annahme, daß die Gesamtheit aller Erscheinungen mit einer geringen Anzahl von Grundgleichungen beherrscht werden könne, die auf Erscheinungen verschiedenster Art Anwendung finden könnten. Es gibt sozusagen einen Grundtypus von Beziehungen, der in gewissen Modifikationen sich überall realisiert findet. Wenn man kühnen Gedankengängen Raum geben wollte, kann man vielleicht alle Erscheinungen als Abweichungen von gewissen Grunderscheinungen auffassen, ähnlich, wie die platonische Ideenlehre in der Mannigfaltigkeit der Blätter eines Baumes verschiedene Realisationen einer einheitlichen Idee des Blattes erblickt. Wir können durch philosophische Annahmen sehr allgemeiner Art über den Bau der Welt eventuell auch Klassifikationsgrundlagen für Hypothesensysteme erlangen, aber, wie man sofort sieht, setzt das sehr viele gedankliche Vorarbeiten voraus. Wer diesen Ideengängen aber nicht gewachsen ist, wird schwerlich förderliches für die Geschichte der Physik leisten können, wenn er in unzulänglicher Weise solchen Grundgedanken nachforscht. Er bleibt besser bei jener gleichmäßigen Berücksichtigung der Hypothesenbestandteile stehen, die zu sehr brauchbaren und nützlichen Ergebnissen führen kann.

Ich habe so mit groben Zügen zu zeigen versucht, wie man die Verwendung der Analogien und die Orientierung der Geschichte der Physik in dieser Richtung durch eine Annahme über das Wesen der Welt stützen kann. Man kann aber auch von der Voraussetzung ausgehen, daß sich darin eine Beschaffenheit unseres Denkens widerspiegelt. In krasser Form vermag man diesen Gedanken vielleicht so zu formulieren: man kann immer mit den uns vertrauten Grundvorstellungen auskommen, wenn man sich nur genügend Mühe gibt, die Hypothesen zu komplizieren und auszubauen. Solange es sich nicht darum handelt, neue Sinneseindrücke zu schaffen, um bestimmten Gebieten der Welt gerecht werden zu können, sondern nur darum, gewisse Beziehungen darzustellen, kann man immer von irgend welchen Vorstellungen ausgehen, da durch

rein logische Operationen aus ihnen alle denkbaren Beziehungen überhaupt hergestellt werden können. Wenn man diesen Standpunkt einnimmt, erhält die Verwendung von Analogien für klassifikatorische Zwecke eine weit geringere Wichtigkeit. Sie charakterisiert dann eigentlich nur die Physiker, während die erste Deutung auch das Objekt der Untersuchung mit der Analogiebildung in Verbindung gebracht hat. Wenn wir den heutigen Stand des Denkens ins Auge fassen, müssen wir wohl sagen, daß beide Anschauungsweisen bis zu einem gewissen Grade Geltung haben. Es gibt Analogien, welche wirklich eine tiefere Verwandtschaft aufdecken halfen, und es gibt solche, die wesentlich dazu dienten, dem Denken vorwärts zu helfen, aber eine größere Komplikation aufwiesen als die Wirklichkeit, soweit wir sie überschauen. Um die Analogienbildung bei Zugrundelegung dieser Anschauungsweise klassifikatorisch verwenden zu können, benötigt man eigentlich allgemeinere Erwägungen über die Psychologie der Hypothesenbildung.

Wenn man sieht, daß die Wahl der ursprünglichen Analogie nicht von entscheidender Bedeutung für den Ausbau eines Hypothesensystems ist, wird man unwillkürlich dazu gedrängt, verschiedene Hypothesensysteme in dem Grade für gleichwertig zu erachten, als sie die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit umfassen. Es wird so leicht eine Aufgabe der Geduld, ob es gelingt ein gegebenes Hypothesensystem derart zu modifizieren, daß es dasselbe leistet wie ein anderes. Duhem meint, wenn man einen genügend hohen Preis aussetzen wollte, könnte man heute eine modifizierte Emissionshypothese bekommen, die auch jenen Erfahrungstatsachen gerecht wird, welche man nur mit einer von der Emissionshypothese abweichenden Grundannahme erklären zu können glaubt. Manche lieben es, diese Anschauungsweise als eine neue Mode abzutun, die Poincaré, Duhem und andere aufgebracht hätten. Sie übersehen dabei völlig, daß die gleiche Denkweise die unserer Periode in so vielem verwandte Periode vor hundert Jahren charakterisierte. Brewster besprach z. B. die Periodizität der Emissionstheorie und jene der Undulationstheorie, und kam schließlich zu dem Ergebnis, daß beide die Größe d besitzen, welche bei der Betrachtung der Newtonschen Ringe zutage gefördert wird. Nur bedeutet

sie in der einen Theorie etwas anderes als in der anderen, und er sagt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit „Diese Perioden und Räume existieren in der Wirklichkeit, man findet darin weiter nichts Hypothetisches, als die Namen, die man ihnen gibt". Noch näher kommt den Duhemschen Ausführungen J. F. W. Herschel (1792—1871), der darauf hinweist, daß man durch geeignete Modifikationen der von Biot ausgedachten Emissionshypothese die Interferenzerscheinungen erklären könne. Ähnlichen Bemerkungen begegnet man damals immer wieder. Sie hörten erst auf, als die Undulationshypothese die Alleinherrschaft an sich riß. Die wenigsten Menschen durchforschen abgetane Hypothesen und versuchen, sie derart auszubauen, daß sie mehr leisten, als sie infolge oft rein zufälliger Umstände zu der Zeit vermochten, als man sie zum alten Eisen warf. Die Widerlegung einer Hypothese ist nur allzuoft eine Widerlegung ad hominem, nicht ad rem. Um aber wirklich Geschichte der Physik treiben zu können, muß man vor allem die Widerlegungen ad hominem von jenen ad rem zu scheiden verstehen.

Heute liegen ebenso wie vor hundert Jahren zur Erklärung desselben Tatsachenkomplexes oft mehrere Hypothesensysteme vor, was natürlich Anlaß dazu gibt, das Gemeinsame festzustellen und als das Wesentliche anzusehen. Die auf die Grundhypothesen zurückgehenden Differenzen treten dabei leichter als sonst in den Hintergrund. Das System von Formeln, welches sich bewährt, ob man es nun dieser oder jener Interpretation einfügt oder überhaupt nur in seinen Endergebnissen auf die Wirklichkeit anwendet, wird leicht das Charakteristikon einer Lehre. Dieser Auffassungsweise entspringt auch wohl die bekannte Äußerung von Hertz: „Auf die Frage: Was ist die Maxwellsche Theorie? wüßte ich keine kürzere und bestimmtere Antwort als diese: die Maxwellsche Theorie ist das System der Maxwellschen Gleichungen. Jede Theorie, welche auf diese Gleichungen führt und dieselben möglichen Erscheinungen umfaßt, würde ich also als eine Form oder einen Spezialfall der Maxwellschen Theorie bezeichnen."

Wie weit ein und derselbe Forscher imstande sein kann, mehrere Hypothesensysteme zu Ende zu denken und deren Konsequenzen abzuleiten, ist eine andere Frage. Es wäre auch

denkbar, daß nur Epigonen zu solchen Arbeiten taugen, und die großen Bahnbrecher, immer von einer einzigen Hypothese gewissermaßen besessen sein müssen. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß nur der Glaube an die Richtigkeit einer bestimmten Analogie oder Analogiengruppe jene Energie schafft, die nötig ist, um alle Schwierigkeiten zu überwinden. Es könnte unter Umständen das Ergebnis dieser Betrachtungen sein, daß der bedeutende Physiker notwendigerweise ein schlechter Philosoph sein müsse. Überdies sei noch darauf hingewiesen, daß bei der von Hertz angedeuteten Auffassung, wie wir schon oben erwähnten, der so bedeutsame unscharfe Rand der Analogien, der den Forscher zu weiteren Vermutungen führt, gar nicht Berücksichtigung findet. Es wäre an sich wohl denkbar, daß in zwei Systemen die präzise formulierten Sätze übereinstimmen, die Expansionstendenz der von zwei Forschern aufgestellten Systeme aber doch differiert. Es kann auch so kommen, daß zunächst die präzisierten Sätze differieren, obgleich beide Forscher dieselbe Grundanalogie verwenden, nur erscheint dem einen an dieser Analogie etwas wichtiger als dem anderen. Bei weiterer Entwicklung können diese Forscher einander immer näher kommen, während die zuerst erwähnten beiden Forscher im weiteren Verlauf sich vielleicht immer weiter voneinander entfernen. Gerade die präzisierten Eigenschaften der optischen Hypothesensysteme stimmen in dieser Richtung sehr nachdenklich. Die Elementarvorstellungen eines Brewster stehen denen eines Fresnel weit näher als jene Eulers, wenn man überhaupt die Bezeichnungen näher und weiter anwenden will. Es kommt bei solchen Betrachtungen sehr viel darauf an, welchen Teil der Analogie man in den Vordergrund stellt. Wenn Malus von emittierten magnetartigen Korpuskeln spricht, so ist er der modernen Lichttheorie wenig verwandt, wenn man auf die emittierten Korpuskeln den Ton legt, er kommt ihr sehr nahe, wenn man das magnetartig hervorhebt. Malus hätte sicher die Ablenkungen der Spektrallinien durch den Magneten zur Stütze seiner Theorie verwendet.

Unsere orientierenden Erörterungen haben gezeigt, daß eine vergleichende Betrachtung von Hypothesensystemen, die als Grundlage aller historischen Forschung

anzusehen ist, in zwei Etappen erfolgen kann. Als erste Etappe wäre die reine Analyse des Systems zu bezeichnen, welche zu einer Gruppierung der Elementaranschauungen führt. Wir sahen, daß auf diese Weise ohne besondere allgemeine Erwägungen, schon innerhalb des eigenen Forschungsgebietes, innerhalb der Physik, der Chemie oder einer anderen Wissenschaft manche wertvolle Einsicht gewonnen werden kann. Schematisierungen in dieser Richtung gestatten uns nachzuweisen, worin der Beitrag einzelner Forscher bestanden hat. Dadurch, daß zunächst keine Elementarvorstellung bevorzugt wird, werden alle Hypothesengruppierungen mit gleicher Intensität berücksichtigt, die übliche und oft so unberechtigte Vernachlässigung von Übergangssystemen, die als solche meist auf Grund roher Dichotomien bezeichnet werden, entfällt. Um die historische Entwicklung möglichst zu umfassen, empfiehlt es sich, eine Übersicht über die prinzipiell möglichen Gruppierungen der Einzelanschauungen vorauszuschicken. Eventuell kann man dabei von der reichsten Theorie ausgehen, wenn überhaupt eine diesen Charakter aufweist.

Die zweite Etappe setzt bereits allgemeine Betrachtungen voraus. Sie kann die Bedeutsamkeit mancher Hypothesen gar nicht mehr auf Grund einzelwissenschaftlicher Reflexion erkennen. Das Zurückgehen auf die gesamte Weltanschauung wird zur Pflicht. Den so entstehenden Anforderungen kann man aber nur bei besonderer Begabung und umfassenden Vorstudien genügen. Historiker der Physik in diesem Sinne werden daher philosophisch gebildete Physiker oder physikalisch gebildete Philosophen sein. Es würde sich empfehlen, diese beiden Etappen schärfer als dies bisher zu geschehen pflegte, zu trennen. Der systematische Ausbau der ersten Etappe könnte eine Routine schaffen, die viele zu gedeihlicher Arbeit befähigte. Außerdem würde aber diese Trennung auch dazu führen, daß die Einsicht in das Wesen der Hypothesensysteme auf Grund historischer Vorarbeiten gewinnen würde. Eine Klassifikation der Hypothesensysteme auf der ersten Etappe ist anderer Art als eine solche auf der zweiten Etappe. Ich habe nur anzudeuten versucht, in welcher Richtung sich überhaupt solche Klassifikationstendenzen bewegen könnten, ohne die Möglichkeiten irgendwie zu erschöpfen.

Die Lehre von den Hypothesensystemen ist von Männern wie Mach, Duhem, Poincaré mächtig gefördert worden. Es dürfte jetzt der geeignete Zeitpunkt gekommen sein, die Hypothesensysteme aller Wissenschaften systematisch zu gruppieren und die wirklichen Hypothesen durch mögliche zu einem einigermaßen vollständigen Ganzen zu ergänzen. Die Bedeutung dieses Zieles zu würdigen ist Aufgabe philosophischer Reflexion, es ist dies keine Angelegenheit der Einzelwissenschaften. So wie wir Theorien brauchen, um die Dinge zu ordnen, so brauchen wir Theorien, um die Theorien zu ordnen.

Zur Philosophie der kunstgewerblichen Arbeit.

Vortrag, gehalten am 9. März 1914,

von

Dr. Adolf Vetter,

k. k. Hofrat, Direktor des k. k. Gewerbeförderungsamtes.

Wenn ich hier von einer Philosophie der kunstgewerblichen Arbeit spreche, so meine ich damit nicht etwa eine Art von Ästhetik und noch weniger irgend eine mit bestimmten Mustern auftretende Formenlehre — Philosophie bedeutet mir in diesem Zusammenhange nichts weiter als ein schlichtes Nachdenken über Grundlagen unseres Handelns und Wissens: ein Nachdenken, das auch hier den Zweck hat, eine gewisse Beruhigung über große Zusammenhänge zu verschaffen, und zwar zunächst für den Intellekt; ob dabei nicht eine Beunruhigung für den Affekt herauskommen wird, soll sich erst zeigen.

Wie sonst die Sänger zu Beginn ihres Vortrags die Muse anzurufen pflegten, so möchte auch ich mich heute zunächst mit einem Frauenwesen beschäftigen und das Lob meiner — Großmutter ausbringen. Sie war in den ersten zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts geboren; das Revolutionsjahr 1848 erlebte sie schon als voll erblühte Frau. Ich durfte später unter ihrem Dach meine Jugend, fast meine ganze Jünglingszeit verbringen. Dieses Dach beschirmte einen landwirtschaftlichen Betrieb mit Molkerei, Viehzucht, Mühle, Backhaus und dergleichen. Darin waren vielerlei Leute beschäftigt, auch etliche Handwerker; es gab dort Rohstoffgewinnung und Rohstoffverarbeitung, die erzeugten Produkte wurden zu einem großen Teil für die unmittelbaren Bedürfnisse des Anwesens verwendet. Es war also ein Betrieb, der in manchem noch Kennzeichen der sogenannten Hauswirtschaft aufwies, jener Hauswirtschaft, die der Leipziger Nationalökonom Bücher als erste Phase der geordneten deutschen Volkswirtschaft hinstellt. In dieser von meiner guten Großmutter streng geleiteten Hauswirtschaft verlebte ich meine Jugend; als reifer Mann erst habe ich erkannt, welche Anschauungen und Neigungen, wie viel von meiner Art, die von der Hand des Menschen geformten Dinge zu betrachten, ich auf jene Jugendeindrücke zurückzuführen habe.

Die primitive Hauswirtschaft ist dadurch gekennzeichnet, daß das auf eigener Scholle hausende, mehrere Generationen

umfassende Geschlecht die Dinge, die es braucht, sich selbst erzeugt, — gekennzeichnet daher durch ein eingehendes Verständnis für die Natur der verwendeten Rohstoffe und die Eigenart der Arbeitsverrichtungen bei allen Familiengliedern, — gekennzeichnet auch dadurch, daß die Frau dabei eine führende Rolle spielt, nicht nur als Konsumentin wie heute, sondern auch als Produzentin, indem sie fast alle technologischen Fertigkeiten jener Zeit in sich vereinigt; nur die Herstellung der Waffen war das ausschließliche Arbeitsgebiet des Mannes.

Die Herrschaft dieser Wirtschaftsform ist längst vorübergegangen, ganz verschwunden ist sie aber noch nicht, auf einzelnen Gebieten lebt sie auch heute und wird sich da jedenfalls noch lange behaupten. Ich hatte Gelegenheit, sie fast ganz rein noch anzutreffen bei den Goralen in den Beskiden und bei den Huzulen Ostgaliziens, zwei Volksstämmen, die sich von der westeuropäischen Kultur noch leidlich unberührt erhalten haben. Es sind einfachste Lebensverhältnisse, die dort herrschen, einfach scheinend wenigstens für uns weltwirtschaftlich verwickelte Menschen — in der Tat aber in merkwürdiger Weise gebunden durch ein ganzes System von Sitten, Gebräuchen, Ordnungen und sonstigen Konvenienzen aller Art, die zwar hin und wieder ihrem angeblichen Zwecke nach und auch in der äußeren Form kindisch, manchmal abergläubisch zu sein scheinen, die aber in ethischer Beziehung außerordentlich wichtig sind, weil sie Pflichtsatzungen bedeuten und eine reich fließende Quelle von Ehrbegriffen und von Ehrfurchtgefühlen sind; und darum sind sie auch kulturell wertvoll. Ethisch gebundene Naturen sind immer das Produkt einer Kultur, und es ist Kultur, wo immer derartige ethische Bindungen vorliegen, mag diese Kultur auch verschiedenen Stufen wirtschaftlicher Entwicklung oder Zivilisation zugehören. Auch der Offizier, auch der Gentleman ist etwas ethisch besonders Gebundenes, wenn auch auf einer höheren Stufe.

Der Begriff Kultur ist indessen heute noch nicht fest umgrenzt. Wer das Wort gebraucht, tut daher gut, zu erklären, wie er es meint. Ich verstehe unter Kultur das Leben (und Merkmale des Lebens) in einer gewissen Bewährtheit — wie bei jenen Goralen —, ein Leben, das seinem Träger im Austausche für die treue Erfüllung hergebrachter Pflichten innere

Sicherheit verleiht, so daß er das Bewußtsein hat, er könne in seiner sozialen Schicht das Dasein weiterführen und beschließen, ohne befürchten zu müssen, daß er dabei verkomme, und mit derselben Zuversicht auch seine Kinder und Enkelkinder in dieser Schicht aufwachsen sehen. Das ist oder führt zur Kultur in meinem Sinne, und es leuchtet ein, daß sie ohne Bindungen aller Art nicht möglich ist. Künstler haben das wunderbar dargestellt. Es gibt ein Bild in der Art des Meisters Waldmüller, das Porträt einer herrschaftlichen Gärtnerfamilie. Man sieht ein bescheidenes Haus beim Eingang in einen großen Park; auf der Außentreppe, die zur Wohnung führt, gruppiert sich die ganze Familie, oben die Mutter, ein Kind an der Brust, darunter die größeren Kinder in mehreren Altersstufen, im Hintergrunde der Vater, die Pfeife im Munde. Es sind einfache, ja arme Leute, aber man sieht ihnen die ethischen Qualitäten an, die ihnen in ihrer beschränkten, aber gesicherten Lage vielleicht schon seit Generationen zu eigen sind. Heute sieht es in ähnlichen sozialen Schichten oft ganz anders aus. Einer der Zeichner des Simplizissimus — Zille — hat auch einmal eine Gärtnerfamilie dargestellt: Leute vom äußersten Rande der Großstadt, die um einen Müllhaufen herumsitzen, aus dem die Kinder allerlei Brauchbares herauszulesen beschäftigt sind. Das ist kein Bild der Zufriedenheit: das sind Unglückliche, die das Schicksal gezeichnet hat, gescheiterte Existenzen, die in ihrer gegenwärtigen Lage gewiß nicht verharren wollen, ja dies nicht einmal können, weil sie bei längerem Verweilen in ihr unrettbar untergehen würden, und also alles nur Mögliche versuchen müssen, um ihr zu entrinnen: kurz das gerade Gegenteil der Waldmüllerschen Idylle; ein Merkzeichen, wie unsere Zeit — trotz ihres Fortschritts in so manch andrer Hinsicht — weite Kreise kulturarm gemacht hat, die ehemals bei aller Ärmlichkeit infolge ethischer Bindungen noch kulturelle Werte von großer Bedeutung innehatten. Der Vergleich der beiden Bilder kann einen ganzen Abschnitt der Wirtschaftsgeschichte erläutern, und noch mehr: auch die ästhetische Seite des Kulturbegriffs wird dadurch in das rechte Licht gestellt.

Ich kehre nach dieser Abschweifung wieder zurück zur Geschichte der Wirtschaftsformen. — In jener Periode der Hauswirtschaft war jeder Vorgang im Erzeugen und Verbrau-

chen gut und dauerhaft geordnet: einfach darum, weil die Arbeitsprozesse durchaus anständig waren, ja so sein mußten. Es gab keine Fälschungen, keine Surrogate, keinen Aufputz, der den Zweck gehabt hätte Fehler zu verdecken; und es konnte dergleichen auch gar nicht vorkommen, weil ja diejenigen, die das Produkt erzeugten, es auch zu gebrauchen hatten und sich daher mit jeder Art von falschem Schein nur selbst betrogen hätten. Diese Wirtschaftsform war insofern ethisch rein und für den Menschen eine sittliche Stütze. Darum ist es ein Glück, daß sie noch nicht ganz erloschen ist; sie bildet für unsere heutige sogenannte Weltwirtschaft ein physisches und ethisches Kraft-Reservoir, aus dem diese nicht ungern schöpft und an dem sie freilich auch zehrt — sie liefert der Großstadt und den Fabriken körperlich tüchtige, pflichttreue Menschen, die die moderne Wirtschaft lange noch nicht in genügendem Maß selbst hervorzubringen und zu erhalten vermag. Es kann nicht nachdrücklich genug betont werden, daß die Quelle der Ethik jener Periode die Arbeitsverfassung war und teilweise noch ist — ich werde auf diesen Zusammenhang wieder zu sprechen kommen. Daß dieser Wirtschaftsform Schattenseiten nicht fehlten, ist mir natürlich bekannt.

Auf die primitive Hauswirtschaft folgte in Deutschland und den meisten andern europäischen Ländern die mittelalterliche Stadtwirtschaft, die schließlich zur Ausbildung der Zünfte und damit zu einem Höhepunkt der kunstgewerblichen Entwicklung geführt hat. Sie ist gekennzeichnet dadurch, daß ein außerordentlich verwickeltes System von Vorschriften zur Regelung der gewerblichen Arbeit und zur Bestimmung des gerechten Preises in Übung war, — von Vorschriften, die zielbewußt darauf hinarbeiteten, den Wettbewerb unter den Erzeugern qualitätssteigernd wirken zu lassen, nicht — wie heute nur zu oft vorkommt — qualitätsmindernd, und die dafür sorgten, daß die zur Verarbeitung gelangenden Rohstoffe rein und unverfälscht zu haben waren, — kurz ein System, dessen Zweck es war, dem Arbeitsvorgang den Charakter der Anständigkeit zu wahren und die Konsumenten vor Täuschung zu schützen. Eine ganze Reihe von beamteten Personen: Wäger, Messer, Schaumeister, wachten über die Durchführung dieser Grundsätze. Jene Vorschriften waren indessen nicht polizeilicher

Natur in dem Sinne, daß sie von einer höheren Instanz dem Gewerbe aufgedrängt worden wären; sie waren im Gegenteil der Ausdruck der öffentlichen Meinung in den gewerblichen Kreisen. Von der Stadtobrigkeit wurden sie in der Regel nur bestätigt, in der Hauptsache waren sie der Ausfluß der zünftlerischen Autonomie und wurden von der Überzeugung der Gewerbetreibenden getragen. Die Tradition war in ihnen stark und lebendig. Und die Ethik dieser Zeit, so wie sie wirklich befolgt wurde von den Menschen, war wohl nichts anderes als der Niederschlag der für die gewerbliche Arbeit geltenden Grundsätze.

Die Blütezeit der Zünfte war eine Zeit der ehrlichen Arbeit. Und dieses Prinzip beherrschte den ganzen Menschen. Ethische, religiöse, völkische Leistungen wurden damals in der Arbeit selbst vollzogen. Man kam nicht leicht auf den Gedanken, die Gebiete der menschlichen Betätigung zu trennen und im Geschäft eine andere Moral gelten zu lassen als in der Familie, in der Kirche eine andere als in der völkischen Gemeinschaft. Man dachte nicht daran, erst nach getaner Arbeit sittliche, bürgerliche, religiöse Qualitäten anziehen zu wollen, sondern bewährte sie schon in der Arbeit und durch die Arbeit. Das geschieht heute, wie bekannt, nicht immer. Man beliebt des öfteren eine getrennte Buchführung. Mir fiel das auf, als ich einmal eine Ausstellung von Erzeugnissen deutschen Handwerks besuchte: Dort war eine Urne aufgestellt, bei der eine Inschrift zu Beiträgen für den nationalen Wehrschatz einlud. An sich selbstverständlich eine vollkommen berechtigte Aufforderung — allein sie erweckte den Eindruck eines gewissen Gegensatzes zu den Zwecken der Ausstellung, der doch in Wahrheit nicht bestand. Ich sagte mir: hier an der Urne wird völkische Arbeit im Vorübergehen geleistet, als ob nicht die ausgestellten Dinge selbst die völkische Arbeit der besten Art sein müßten . . . .

In jener Periode der Stadtwirtschaft, da die Arbeit sich nach sittlichen Grundsätzen regelte, waren die Frauen schon weniger unmittelbar an der Produktion beteiligt; anfangs in den Zunftordnungen noch vielfach als gleichberechtigt anerkannt, verschwinden sie allmählich aus den wichtigeren Gewerben. Sachverständige Konsumenten blieben sie aber noch immer,

sie vermochten den gewerblichen Arbeiten nicht nur die geschmacklichen Werte anzusehen, sondern auch die Qualitäten des Rohstoffs und sogar die Herstellungsart, und haben erst daraus ihr Urteil abgeleitet. Das war die Folge der engen räumlichen Berührung, die zwischen Konsum und Produktion bestand; der Handel hatte diesen Kontakt noch nicht unterbrochen, hatte die Produktion durch sein Bedürfnis nach raschem Umsatz noch nicht auf Abwege gelenkt und den Konsum noch nicht durch Reklame zu betören gewußt.

Auch für die Kinder war damals in gewissem Sinne eine besonders glückliche Zeit. Sie konnten arbeiten sehen — und nichts ist ihnen lieber, als wenn sie eine Arbeit in allen ihren Stufen, vom Entstehen bis zur Vollendung, verfolgen können, wenn die Herausgestaltung des Zweckmäßigen, wenn der Erfolg der Arbeit ihnen deutlich wird. Die Schule des Lebens war damals für die Kinder so fruchtbar, wie kaum eine heutige Schule es sein könnte.

Ich übergehe auch hier die Schattenseiten, die ein gewissenhafter Historiker zu berühren sich verpflichtet fühlen würde; ich kann es um so eher, als die weitere Entwicklung, die zur Zerstörung des Zunftwesens führte, weniger durch die ihm anhaftenden Übelstände als durch äußere Einflüsse herbeigeführt worden ist. Die Welt außerhalb der Innungen hatte sich verändert, und so kam es, daß die vielen Fesseln, die damals die Produktion umgaben, schließlich als lästig empfunden wurden, und daß die stadtwirtschaftliche Ordnung des Zunftwesens zerbrach. Montesquieu meint: Les institutions périssent par leur victoire, und Marx drückt denselben Gedanken aus mit den Worten: Jeder gelöste Zwiespalt zeitigt einen neuen. Das ist der Gang des Werdens in der Geschichte. Man kann ihn nicht hemmen, sondern höchstens verlangsamen, wie es Goethe empfiehlt, der als Minister ja auch mit diesen Fragen zu tun hatte. Er sagt einmal: Klassizismus und Romantizismus, Innungszwang und Gewerbefreiheit, Festhalten und Zersplittern des Grundbodens: es ist immer derselbe Konflikt, der zuletzt wieder einen neuen erzeugt. Der größte Verstand der Regierenden wäre daher, diesen Kampf so zu mäßigen, daß er ohne Untergang der einen Seite sich ins Gleiche stellte. Dies ist aber den Menschen nicht gegeben ...

Nachdem die absolute Monarchie überall in Europa die Selbstverwaltung der Zünfte beschränkt und ihre Privilegien durchbrochen hatte, wurde das morsche Gebäude ihrer Verfassung schließlich von den großen Revolutionen weggerissen: am Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich, um die Mitte des 19. in den Ländern des Deutschen Bundes. Die Gewerbefreiheit, die überhaupt keine Ordnung, keine Bindungen für die Erzeugung anerkennen wollte, kam zur Herrschaft. Ich bin selbst bei meinem Eintritt ins berufliche Leben noch ein Anhänger dieser Idee des Laisser faire, laisser passer gewesen. Heute, in reiferem Alter, habe ich erfahren, daß eine Freiheit, die nichts anderes will als die Beseitigung einer Ordnung, nicht selbst schon eine neue Ordnung ist, sondern nur die Voraussetzung einer neuen Ordnung. An sich ist sie ohne Inhalt, nur ein Begriff vom Mangel eines Gegenstandes.

Ich möchte nicht länger dabei verweilen, welchen Einfluß auf die Einführung der Gewerbefreiheit die Umwälzungen der Technik gehabt hatten. Ich will nur betonen: dieser Einfluß war nicht bloß materieller, sondern auch psychologischer Art. Naturwissenschaft und Technik sahen sich durch ihre Verbindung mit dem Kapital vor Aufgaben gestellt, so groß und unerhört bis damals, daß ihrer Lösung keinerlei Schwierigkeiten formellen Charakters in den Weg gelegt werden durften; die öffentliche Meinung verlangte, daß der Siegeslauf der Maschine nicht aufgehalten werde. Die weite Verbreitung solcher Überzeugungen hatte aber zugleich die Folge, daß die stärksten Talente von dieser aufstrebenden Technik an sich gezogen wurden; die Jugend strömte ihr von allen Seiten zu. So kam es, daß während sich die Lebensbedingungen des Handwerks durch den Wettbewerb der Fabriken und den Ausbau der Transportwege verschlechterten, auch die Qualität des Nachwuchses im Handwerk zurückging, und damit die Qualität seiner Arbeit, durch die es dem Drucke des Kapitals allein hätte erfolgreich Widerstand leisten können. Die Edelarbeit verschwand — jene Edelarbeit, die nicht auf Täuschung ausgeht, die beim Arbeitenden ein reifes Können voraussetzt und sein Können weiter entwickelt; sie verschwand, weil die Schutzmittel, die in der Zeit der Stadtwirtschaft ihre Bewahrung verbürgt hatten, nicht mehr vorhanden waren. Diese Periode des

letzten Niedergangs kann man ungefähr von 1830 bis 1890 rechnen, der Tiefpunkt liegt etwa in der Mitte, denn da begann man sich der Lage theoretisch inne zu werden. Edelarbeit gab es nicht mehr — es wurden aber die meisten Kunstgewerbemuseen gegründet.

Indessen etwas anderes hat diese Zeit hervorgebracht: das moderne Arbeitsproblem. Eigentlich nicht ein Problem, sondern ein Komplex von Problemen. Eine Hydra. Die kürzeste Fassung ist vielleicht diese: Es handelt sich darum, die Wirtschaft so zu ordnen, daß die Arbeit soviel wie möglich freudebringend sei. Natürlich im menschlich bescheidenen Sinne. So daß die Arbeit für den, der sie ausübt, nichts Drückendes, Herabwürdigendes hat. Dazu genügt es, wenn an den Schaffenden Forderungen höherer Art gestellt werden, wenn die Arbeit sich so vollzieht, daß sie sich bewähren kann, daß Talente für sie gebraucht und durch sie entwickelt werden. In der Arbeit an sich liegt nichts Unedles und nichts Schädliches; aber sie darf nicht so beschaffen sein, daß sie den Geist abtötet und den Körper zugrunde richtet. Wenn ich hierbei zunächst die gewerbliche und industrielle Arbeit im Auge habe und von den entsprechenden Feststellungen für die landwirtschaftliche Arbeit und sonstige Gattungen der Arbeit absehe, so hat dies seinen Grund in meinem Thema; ich könnte aber auch darauf verweisen, daß sich in den europäischen Staaten die landwirtschaftliche Arbeit immer mehr in industrielle verwandelt, weil sich ja die Landwirtschaft selbst immer mehr industrialisiert.

Als die Größe dieses Arbeitsproblems den europäischen Nationen allmählich zum Bewußtsein gekommen war, waren sie erschrocken, und besonders in England wurde man nicht müde, über die tiefgehende soziale Beunruhigung zu klagen, die dadurch hervorgerufen werde. Aber diejenigen, die es wußten, was das Problem bedeute, sahen in der Beschäftigung mit ihm eine Steigerung der Kultur, und sie fanden, daß die Zeit, die um die Lösung dieses Problems zu ringen hat, eine große Zeit sei; denn nur an großen Aufgaben können große Kräfte reifen. Gewiß auch eine ernste Zeit: es gibt unendlich viele Menschen, die überzeugt sind, ihr eigenes Leben werde sich nie so gestalten, daß sie darin das nötige Maß von Glück und Befriedigung finden können, und die nur für ihre Kinder

und Kindeskinder eine derartige Gestaltung des Daseins erhoffen. Viele gibt es aber, die nicht einmal daran zu glauben den Mut haben. Nichts aber ist schrecklicher, als Kinder heranwachsen zu sehen, ohne daß es auf die Frage Wozu? eine tröstliche Antwort gibt, ohne daß man ein freundliches Schicksal für sie voraussieht. Lehrling sein bedeutet heute leider noch vielfach: mit dem dunkelsten Winkel Europas Bekanntschaft machen. Aber auch wer in einem arbeitsteiligen Betriebe, d. h. in der Fabrik, unterzukommen sucht, wird in der Regel keine freudebringende Arbeit finden. Teilung der Arbeit bedeutet häufig Mechanisierung des Arbeiters. Die amerikanische Industrie, von der wir gewiß manches lernen werden, hat sich in letzter Zeit damit befaßt, das sogenannte Taylor-System einzuführen, das die menschliche Arbeitskraft in einen physikalischen Prozeß umwandeln möchte und um diesen Preis eine Erhöhung ihres Nutzeffektes um 50 % verspricht. Mit der Uhr in der Hand wird jeder Arbeitsvorgang kontrolliert und dann jedem einzelnen Arbeiter die Zeit vorgeschrieben, die er für die ihm obliegende Teilarbeit aufzuwenden hat. Die genaue Einhaltung dieses Zeitmaßes, die nur Arbeitern in voller Kraftreife gelingt, setzt aber einen derartigen Verbrauch von Willenskraft und geistiger Sammlung voraus, daß sie die Nerven zerrüttet und den Arbeiter vorzeitig invalid macht: was in einem Lande, wo es keine Sozialversicherung gibt, für den rechnenden Unternehmer freilich nicht in Betracht kommt.

Aber diese Verirrung, die uns vom Wege zur freudebringenden Arbeit ablenkt, ist doch für unsere Zeit nicht kennzeichnend. Bezeichnend für sie ist vielmehr das Suchen nach neuen Bindungen des Wirtschaftslebens, die den Wettbewerb mildern und dadurch die Wiedergewinnung jener Edelarbeit ermöglichen können. Dahin gehören die Kartelle der Unternehmer, die Gewerkschaften der Arbeiter, die vorläufig zwar noch als Gegner sich gegenüberstehen und in dem Kampf um die Tarifverträge ihre Kräfte messen, aber eben damit doch zu einer neuen Ordnung den Grund legen; — dahin werden hoffentlich bald auch die Organisationen der Verbraucher zu rechnen sein, die berufen sind, in den Streit der beiden andern Gruppen einzugreifen und an der Herstellung eines Friedens mitzuwirken, der Edelarbeit gewährleistet.

Aber auch wenn dieses Ziel für die Produktionsgewerbe erreicht sein wird, werden doch noch eine Reihe anderer Arbeiten übrig bleiben, deren Verrichtung nicht angenehm ist und auch in derselben Weise wie die Produktion schwerlich angenehm gemacht werden können. Denken Sie an die verschiedenen Arbeiten des Transports, der Reinigung und dergleichen. Soll darum eine Gruppe von Personen dauernd von freudebringender Arbeit ausgeschlossen sein? Sie wissen, daß Popper zu dem Vorschlag gelangt ist, derartige Arbeiten – solange sie noch unentbehrlich sind – im Wege eines sozialen Freiwilligen-Jahres ausüben zu lassen, so daß sie also nicht mehr Beruf, sondern nur vorübergehender Dienst, und zwar der Jugend, sein würden. Man könnte auch daran denken, diesen Arbeiten den Charakter der Strafe zu geben, was indessen technisch nur in beschränktem Maße ausführbar wäre und vielleicht auch die Qualität der Erledigung nicht fördern würde. Einen scheinbar entgegengesetzten Weg zur Lösung dieser Frage hat vor 25 Jahren Karl Menger eingeschlagen, indem er in einem Vortrag in diesem Hause den Satz aussprach: Je unedler die Arbeit, desto höher der Lohn. Das war allerdings in erster Linie nicht als Postulat gedacht, sondern er meinte, daß im Wirtschaftsleben bereits eine Tendenz solcher Art zu erkennen sei: die Fleischhauer nähmen z. B. keine sozial hervorragende Stellung ein, seien aber wirtschaftlich sehr gut gestellt, für die Staatsbeamten gelte gerade das Gegenteil. Die Behauptung stimmt jedoch nicht mit den Tatsachen überein, weder allgemein noch in dem gewählten Beispiel. Und die Durchführung des Prinzips wäre überhaupt unmöglich ... Die Staatsbeamten wären gewiß nicht damit einverstanden, weil sie dann auch noch ihre soziale Stellung verlieren würden. Soziale Bewertung kann nicht in grundsätzlichem Widerspruch zu finanzieller Bewertung stehen, da diese doch auch vom sozialen Organismus ausgeht.

Es scheint, als ob die heutige Menschheit eine Entwicklung durchmache wie einst die Erde in den vier oder fünf Eiszeiten. Ganze Kulturgebiete veröden, wie einst ganze Länder, kostbare Kulturformen gehen zugrunde, wie damals reizvolle Gestalten der Pflanzenwelt. Hoffen wir, daß auch jetzt sich gewisse Inseln bilden werden, die den edeln Pflanzen Schutz

und Zuflucht gewähren, bis die Zeit der verhängnisvollen Schwankung vorüber ist und ihnen wieder Kontinente zur Verfügung stehen. Schopenhauer bezeichnet eine solche Auffassung zwar als ruchlosen Optimismus, aber ich denke, man kann über diese Anklage hinweggehen.

Unser Ziel muß also die Durchsetzung der edeln Arbeit sein: edle Arbeit hier nicht nur objektiv genommen, sondern auch subjektiv — d. h. nicht nur des Produktes, sondern auch des hoch qualifizierten Arbeitsmenschen, ohne den es nicht erzeugt werden kann. Eine solche edle, solide, freudebringende und Talente fördernde Arbeit führt nach meiner Ansicht und nach der Ansicht meiner Freunde notwendig zur Kunst, und wenn sie sich im Rahmen einer geordneten Gesellschaft vollzieht, d. h. unter einer gefestigten Verfassung der Arbeitsverhältnisse — die Verfestigung bewährter Arbeitsverhältnisse ist nämlich Zeichen und wesentlichster Inhalt jeder gesellschaftlichen Ordnung —, so führt diese edle Arbeit nach unserer Meinung mit Notwendigkeit zum Stil. Die Qualitätsarbeit zur Zeit der Hauswirtschaft hatte Stil, die zur Zeit der Zünfte gleichfalls. Und auch heute haben wir Stil auf jenen Gebieten, wo unsere Zeit zu einer gewissen Ordnung, zu einem gewissen Abschluß gediehen, kurz wo sie gereift ist, wie im Maschinenwesen, im Bau von technischen Anlagen.

Bei alle dem gehe ich von der Anschauung aus, daß Kunst nichts anderes sei als ein gesteigertes, ein gereiftes Können, und daß, wo immer ein begabter Gestalter tätig war, am Ende überall auch das Kunstwerk und die Kunst in die Erscheinung getreten sei. Halten wir an dieser Auffassung fest, so wird das gesamte Schaffen des Menschen und vor allem jegliches schöpferische Tun zu einer inneren Einheit zusammengefaßt — so gewinnen wir für den Kunstbegriff die feste psychologische Grundlage und zugleich einen sozialen Sinn. Und wir werden die falsche Auffassung ablehnen, nach der die Kunst ihrem Wesen nach das Vorrecht einiger Weniger sei. Damit erst würde die Kunst zu einem psychologischen Rätsel gestempelt, dessen Lösung a priori ausgeschlossen ist, und gleichzeitig zu einem unsozialen Ereignis: denn die Kunst als Vorrecht und Eigentum einer Kurie von Begnadeten bedeutet eine Herabdrückung und Erniedrigung der übrigen Menschheit, wogegen

es keinen Rechtsweg gibt. Wenn man schon den theologischen Ausdruck Gnade herübernehmen wollte, so war mindestens Konsequenz geboten und man hätte der Dogmatik entsprechend auch mehrere Stufen dieser Gnade zulassen müssen; das wäre immerhin eine Annäherung an die Wahrheit gewesen. Wer die Geschichte betrachtet und sich erinnert, wie in früheren Jahrhunderten künstlerisches Schaffen sich vollzog, wird wissen, daß eine Kunst im Gegensatz zum handwerklichen Schaffen von keinem einzigen der Künstler der Renaissance verstanden worden wäre. Sicher ist der Begriff Kunstgewerbe, den wir unaufhörlich handhaben, eine Verfallserscheinung. Eine Teilung des Gewerbes in ein solches, das Kunstgewerbe ist, und ein anderes, das dies nicht ist, bedeutet nur, daß man an das eine Gewerbe Anforderungen hinsichtlich der Qualität gestellt hat, die dem andern erspart wurden — dem man daher die Befugnis zu schlechter Arbeitsausführung einräumt. Wir dagegen wollen nur einen Unterschied kennen: den zwischen guter und schlechter Arbeit; die Anerkennung von Abstufungen auf beiden Seiten wird dadurch natürlich nicht ausgeschlossen. Das Wort Kunstgewerbe hat im Hinblick auf die Sache ein merkwürdiges Schicksal gehabt: das Wort kam zu Ehren, während die Sache in Schande geriet.

Wir leugnen also den wesentlichen Unterschied zwischen Kunst und Gewerbe wie den Unterschied zwischen Kunstgewerbe und anderem Gewerbe. Die Wirkungen vollendeter gewerblicher Arbeiten auf den Betrachter sind ihrem Wesen nach durchaus nicht andere als diejenigen, die von den Werken der hohen Kunst ausgehen. Ein gutes Glas, auch wenn es ohne jede Spur von Verzierung ist, vermag ein ebenso starkes ästhetisches Wohlgefallen zu erwecken wie ein gutes Bild, und auch beim Anblick eines schön dimensionierten Fensters kann man Einblick gewinnen in die künstlerische Begabung des betreffenden Gestalters. Und selbst eine Maschine, eine Lokomotive, obwohl die Sprache ihnen nicht den Namen Kunstwerk geben will, ist doch imstande, die gleiche psychologisch uninterressierte Befriedigung auszulösen, wie sie die Leistungen der reinen Kunst erwecken, die gar keiner Nützlichkeit zu dienen bestimmt sind.

Die Sprache hat freilich den Ausdruck Kunstgewerbe noch nicht ganz überwunden. Wie schwierig der Ersatz ist,

zeigt sich beim Versuch der Übersetzung. Das französische Wort Art décoratif paßt für unsere Anschauung schlechterdings nicht, denn es verleugnet geradezu das Wesen der Sache: das Gewicht liegt ja nach unserer Auffassung nicht auf dem décor, sondern auf Werkstoff und Gestaltung; der décor kann ganz einfach sein oder auch fehlen; sein Hinzutun verdirbt sehr häufig die Wirkung des übrigen. Die Engländer helfen sich, indem sie bloß die beiden Begriffe nebeneinander stellen: arts and crafts. Die Ausdrücke Wertarbeit, Edelarbeit wären sehr gut, sie haben sich aber noch nicht eingebürgert. Qualitätsarbeit ist gebräuchlich geworden, kann aber weder sprachlich noch logisch vollkommen befriedigen. Gewerbliche Arbeit ist zu blaß und allgemein und betont nicht den Unterschied, auf den es ankommt; nicht nur im Kunstgewerbe, sondern auch in der Kunst gibt es gewerblicher Arbeit die schwere Menge, die doch keine Edelarbeit ist.

Jedenfalls sind Kunst und Gewerbe beide an zweierlei Voraussetzungen gebunden: an den Schaffenden, an seine Talente, und an die Zeit, d. h. an die Gunst der Umstände. Talente sind immer da — Genies vielleicht nicht; diese sind aber so selten, daß kein Naturgesetz für ihr Vorkommen aufgestellt werden kann. An Talenten aber fehlt es niemals; nur die Zeit ist ihnen nicht immer günstig.

Als in Wien die Ringstraße gebaut wurde, hatte man eine ganze Anzahl höchst verdienstlicher und talentvoller Männer von auswärts berufen, um durch sie die Stadt mit öffentlichen Gebäuden zieren zu lassen. Das gelang auch, aber nur im Sinne des art décoratif: man baute einzelne Schmuckstücke, in allen möglichen Stilarten, die untereinander durch kein geistiges Band verknüpft waren — denn jene gärende Zeit war nicht reif, nicht geordnet genug, um einen eigenen Stil zu besitzen, der den Talenten die Formensprache geliefert hätte. Ein Genie war aber unter jenen Architekten nicht, und so erwuchs aus dem Nebeneinanderarbeiten der vielen Talente — mochten es auch reiche Talente sein — keine bezwingende Einheit. Eine einzige Gelegenheit, der wachsenden Großstadt einen Charakter zu geben, mußte ungenutzt vorübergehn. Die Zeit war den Talenten nicht günstig gewesen. Man spricht zwar auch von zeitlosen Werken der Kunst, die angeblich durch ihre

Zeit nicht bedingt seien. Etwas Derartiges gibt es aber nicht. Ich glaube im Gegenteil: gerade die am meisten als zeitlos geltenden Werke weisen die stärkste Beeinflussung durch die Zeit auf, aus der sie hervorgegangen sind. Zeitlos erscheinen sie nur dem, der das Wesen dieser Zeit nicht genügend erkannt hat.

Noch einige Worte über den Stil.

Die natürliche Stilentwicklung hatte in Europa in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts — für eine Weile — ihr Ende gefunden. Das war genau jene Zeit, wo die Volkswirtschaft zur Weltwirtschaft zu werden, wo die Maschine als ökonomischer Faktor sich überall fühlbar zu machen begann, wo die Talente von den Problemen der Technik und den neuen Möglichkeiten zur Erweiterung der Produktionsmittel so mächtig angezogen wurden. Eine Zeit von ausgeprägter Stillosigkeit, die aber doch das Bedürfnis stilistischer Bindungen lebhaft empfand und deren Mangel dadurch zu decken suchte, daß sie begierig fremde Stile — zeitfremde und landfremde — übernahm. Zuerst den griechischen Tempelstil, dann, ebenfalls im Anschluß an archäologische Studien, ägyptische Motive, weiter allerhand Orientalisches — freilich immer nur in Äußerlichkeiten — ferner die französischen Königsstile, abwechselnd mit italienischer Renaissance und englischer Gotik, bis man schließlich zur deutschen Renaissance gelangte, die bei uns zwar nicht volksfremd, aber doch zeitfremd war und darum einen dauernden Ruhepunkt nicht bieten konnte, obwohl man bei ihr etwas länger und systematischer verweilte.

Endlich, um die Mitte der neunziger Jahre, schien eine Wendung einzutreten. Zuerst meldete sich der sogenannte Jugendstil im Kunstgewerbe: ein temperamentvolles, aber sich selbst unklares Tasten, das nur um jeden Preis Nachahmungen vermeiden wollte. Aus vielen Anläufen, die einander durchaus nicht parallel gingen, bildeten sich dann nach einem sehr interessanten Kampfe gewisse Grundgesetze des neuen Schaffens heraus, die immer allgemeinere Anerkennung gewannen. Dieser Vorgang wurde wesentlich gefördert durch das Reifen der Technik, die jetzt erst über die Mittel verfügte, die von der Zeit gestellten Aufgaben entsprechend zu lösen. So ist es denn doch zu wirklich durchgereiften Schöpfungen gekommen, in der Archi-

tektur wie in den gewerblichen Künsten, und Semper hat recht behalten, wenn er vor 60 Jahren voraussagte, daß die entwickelte Technik viel mehr kunstschaffend als kunstzerstörend wirken werde. Diesem regelnden und ordnenden Einfluß der Technik auf das Suchen nach dem neuen Stile verdanken wir die heute für uns leitenden Grundsätze der Zweckmäßigkeit, der Konstruktionsrichtigkeit und der Materialgemäßheit. Wobei man sich freilich nicht vorzustellen hat, daß die Entwicklung automatisch erfolgte wie bei der Begegnung zweier Chemikalien, oder so logisch wie Hegel sich den Fortgang des Kulturprozesses gedacht hat: das Entscheidende war vielmehr das Eingreifen begabter Gestalter, die jene Elemente, die sie vorfanden, zu organischen Schöpfungen zu verschmelzen wußten.

So ist eine ursprünglich auf das Kunstgewerbe beschränkte Reformbestrebung schließlich zu einer, alle Gebiete des bildenden Schaffens ergreifenden Bewegung geworden, die die edle, Talente fordernde und Talente fördernde Arbeit an Stelle der schlechten, Talente zerstörenden, zur Geltung bringen will — an manchen Stellen auch schon in vollendeten Schöpfungen zur Geltung gebracht hat. Den Namen des Schöpfers kennt man manchmal gar nicht, wie den der Isonzobrücke bei Görz, obgleich dieses Werk sicher das schönste seiner Art ist, das seit hunderten von Jahren in Österreich geschaffen wurde. Aber diese Anonymität ist beinahe ein Zeichen der künstlerischen Reife und Fruchtbarkeit einer Zeit.

Das Neue, das unsere Zeit hervorbringt, kann sich natürlich seinen Platz nicht immer suchen; die Bau-Aufgaben in den Städten bringen es mit sich, daß es in die Lücken eintreten muß, die ihm das Alte gelassen hat oder der Geschäftsgeist eröffnet. Und so steht vorläufig Neues neben dem Alten und wir haben es daneben zu stellen. Da ist es nun bezeichnend für die Art einer Zeit, wie sich die Menschen dazu verhalten, wenn es gilt, Neues und Altes nebeneinander zu ordnen. Ist die Zeit voll Leidenschaft, so macht sie das Alte zum Schimpfwort. So war es in der Renaissance, die freilich des Glaubens war, mit dem Neuen, das sie brachte, ein noch Älteres an die Stelle des Alten zu setzen, und also eigentlich eine Reaktion gegen ein Neues sein wollte. Ist eine Zeit leidenschaftslos, aber selbstbewußt, so stellt sie ruhig das Neue neben das Alte,

beidem sein Recht lassend, im dunkeln Gefühl, daß auch das Neue dereinst ein Altes sein werde. Ist die Zeit aber kraftlos, so stellt sie das Alte höher als das Neue, weil sie sich selber mißtraut. Das war die Art jener Epoche des 19. Jahrhunderts, deren ich vorhin gedachte. Ich las neulich im Feuilleton einer Tageszeitung den treffenden Satz: Je besser wir die Antike kennen lernen, um so fremder erscheint sie uns. Das ist ein Zeichen, daß man sich klar wird über die Bedürfnisse und Art unserer eigenen Zeit; man hat gemerkt, daß die Lebensverhältnisse der Antike ganz andere waren, daß ihre Zwecke und Ziele von den heutigen weit abliegen, daß ihre Sozialverfassung, der ihre Kunst zu dienen hatte, zu unserer im Gegensatz steht. Man wird also nicht mehr Parlamente und Börsen oder Bahnhöfe im Tempelstil errichten; die Lüge, die darin läge, kommt uns nun doch schon zu Bewußtsein und stößt uns ab.

Kunstverständnis braucht freilich Übung, braucht Gewöhnung. Diese können nicht durch Charakter ersetzt werden, und daher ist der charaktervoll Unverständige ein besonders gefährlicher Typus, wenn es sich um die Beeinflussung der öffentlichen Meinung durch Kunsturteile handelt. Ich fand einmal in einer unserer Zeitungen eine treffende Satire auf diese Unberufenen. Es war in jenen Tagen, als der Kampf tobte um das Wagnersche Projekt der Errichtung eines Museums auf dem Karlsplatze. Oberbaurat Wagner, einer der größten unter den lebenden Baukünstlern Europas, der nicht zufällig ein Wiener ist, mußte damals die heftigsten Angriffe ertragen, weil sein Museumsbau angeblich die Kirche beeinträchtigen und die Raumwirkung des schönen Platzes zerstören würde. Auf der Zeichnung nun sah man Wagner neben der kleinen zierlichen Figur Fischers von Erlach stehen; dieser legte ihm die Hand auf die Schulter und sagte: Lassen Sie es gut sein, ich habe seinerzeit das Wiener Stadtbild mit der Karlskirche ebenso verschandelt wie Sie mit dem Museum; in hundert Jahren wird es den Leuten ausgezeichnet gefallen . . . .

Aber nun genug vom Ethischen und Ästhetischen. Lassen Sie mich noch ein paar Worte vom Pädagogischen sagen, das in einer philosophischen Betrachtung nicht fehlen darf.

Ich erwähnte schon, wie wichtig es für die Kinder ist, wenn sie die Arbeitsvorgänge vor sich abspielen sehen, wenn sie

beobachten können, wie die Mühe der Arbeit zum erfreulichen Erfolge führt. Gerade darum ist die Arbeit in den Fabriken der Kinderseele so schädlich, weil hier dieser erzieherisch wirkende Zusammenhang fehlt, weil die Kinder hier nur zu Teilarbeiten gebraucht oder vielmehr mißbraucht werden, deren Einordnung in den gesamten Arbeitsprozeß ihnen nicht deutlich wird, geschweige daß sie ihn zu überblicken vermögen. Der Einsicht in den pädagogischen Wert einer Arbeit, die vom Werkstoff bis zum Endprodukte führt, verdanken wir die Aufnahme von Handwerksarbeiten in den Schulplan: eine wichtige Neuerung, die unserer Lernschule abgerungen wurde, wenn damit deren notwendige Reform auch bei weitem noch nicht erreicht ist. Immerhin kann den Kindern auf diesem Wege der ethische Wert der Edelarbeit verständlicher gemacht werden, und man kann sie anlernen, sich die drei Treuheiten zu eigen zu machen, die die Edelarbeit vom Schaffenden verlangt: die Treue gegen sich selbst: daß er sich keine Fehler nachsieht — die Treue gegen den Stoff, den er nicht verfälschen darf — und die Treue gegen den Gebraucher, den er nicht betrügen soll. Diese Grundsätze soll das Kind von der Schule ins Leben hinausnehmen, und ich meine, daß damit nicht nur ein großer pädagogischer Erfolg, sondern auch ein sozialer Gewinn von Bedeutung erzielt werden wird. Denn indem die Anwendung dieser Grundsätze im späteren Berufe die Produktion veredelt, hebt sie auch die Beziehungen der Menschen untereinander auf eine höhere Stufe. Die kennzeichnende Stimmung unserer Proletarier, ihre Staatsverdrossenheit, die so oft beklagt und so oft mit politischen Mitteln vergeblich zu bekämpfen gesucht wird, kommt zu einem erheblichen Teile sicherlich daher, daß sie so viele Dinge des Gebrauchens und Genießens bei der Verwendung als Lüge und Betrug erkennen müssen, daß in den Läden der Arbeiterviertel meist nur Schundware zum Verkaufe ausgeboten wird, während gute, ehrliche Dinge — soweit sie überhaupt vorhanden sind — ihnen entweder durch den Preis, oder durch Art und Ort der Feilhaltung nicht erreichbar sind. Anderseits wird auch die Staatstreue der wohlhabenden Bürger ganz sicher mit auf das Fehlen dieser Übelstände zurückzuführen sein; sie sind zufriedener mit den öffentlichen Einrichtungen, weil beim Gebrauch der Dinge,

deren sie zum täglichen Leben bedürfen, ihre berechtigte Erwartung nicht so oft getäuscht wird.

Auch im Bau und in der Einrichtung dieses Hauses, der Universität, gibt es trotz der glänzenden Schauseite eine Unmenge falscher, unwürdiger, sinn- und zweckwidriger Arbeit — Sie brauchen sich nur in diesem Hörsaale umzusehen und den Blick von der Decke über Fenster und Bänke bis zum Fußboden wandern zu lassen. Wenn all dies in seinem ganzen Umfang erkannt würde, so wären alle Lehren und Systeme von staatsbürgerlichen Tugenden, die hier vorgetragen werden, nicht imstande, den Eindruck dieser übeln Dinge aus den Seelen der jungen Leute auszutilgen.

Ich eile zum Schlusse. Der Pessimismus Schopenhauers ist sicher eine Sache des Intellekts und unser Affekt braucht nicht weiter davon berührt zu werden. Wie es eine Heimatliebe gibt, eine Liebe zu den Eltern, zum eigenen Volke, auch wenn wir an Heimat, Volk und Eltern Mängel erkennen, so gibt es auch eine Liebe zu der Zeit, in der wir geboren sind und in der sich — wenn auch leidvoll — unser Schicksal abspielt. Und ich möchte damit schließen, daß ich Ihnen sage, wie ein Edelmensch, der ganz in unserer Zeit wurzelt, der viel durch sie gelitten hat, aber auch reich durch sie beglückt worden ist — wie ein solcher Mann, ein hochbegabter Schöpfer und Wegweiser der Edelarbeit, diese unsere Zeit liebt. Van de Velde[1]) bekennt:

„Ich liebe die Blumen, die Augen der Erde, die sich bei ihrem Erwachen öffnen, um uns durch ihre Pracht der Erde kindliches Entzücken zu offenbaren.

Ich liebe die Bäume, die das vollbracht haben, woran wir scheiterten; die ohne Vermittlung jedes christlichen Gefühls, allein durch das Wunder ihrer Majestät und ihres Schweigens, in Schönheit den Kampf und das Aufeinanderstoßen der Gewalten und des Egoismus verwirklichen, Kämpfe, denen ähnlich, die auch über unsere Zukunft entscheiden. Unter ihnen gebietet der Stärkste durch Gestalt und Gebärde; er schöpft ohne Rücksicht Kraft und Nahrung aus dem Boden, den seine Wurzeln sich erobert haben, und der Schwache ordnet sich

[1]) Henry van de Velde, Amo, Leipzig, Insel-Verlag, 1912.

ihm willig unter, findet einen bescheidenen Weg, sein geringes Ansehen ohne Scham und Klage, ohne Geschrei nach Recht zu tragen ...

Ich liebe die Körper der Tiere in ihrer geschmeidigen, berechnenden, trügerischen Anmut, elastisch, wie die der Katze, des Tigers und des Jaguars; stark, schwer und langsam, wie die der Rinder; ungestüm und rhythmisch, wie die der Pferde beim Rennen, der verfolgenden Hunde und des verfolgten Hirsches; und ich liebe den Leib der Vögel mit der feierlichen Gangart, den Truthahn und das Perlhuhn.

Ich liebe den Leib der Insekten, deren bewegliche Gelenkfügung den gleichen mechanischen Sinn aufweist wie die Gelenke des Harnischs. ...

Ich liebe die Monumente, deren Linie und Form sich decken und sich mitteilen, wie bei den Pyramiden Ägyptens und den griechischen Tempeln; deren Organe sich verketten und deren Materie atmet, sich erregt und errötet; deren Wölbungen, Pfeiler und Säulen sich anstrengen in der Erfüllung ihres Zweckes, um uns fortwährend ihre ausdauernden Bestrebungen zu beweisen; — bei denen jede Fuge verrät, daß sich hier die Steine oder die angewandten Materialien mit so viel Liebe aneinander geschlossen haben, wie es nur menschliche Wesen vermögen.

Ich liebe die Möbel, die ihre Zweckmäßigkeit und Formenreinheit bewahrt haben, wie das Mädchen die Keuschheit seines Körpers schützend wahrt und seine Einfalt den Künsten und der Schminke der Kurtisanen vorzieht; die Möbel, die ihre Aufgabe mit der Selbstverständlichkeit und ungeschliffenen Würde des Taglöhners und Bauern verrichten, des Handwerkers, der das leistet, was man von ihm erwartet: das Pflastern der Straße, das Säen wie das Ernten, das Korbflechten wie das Anfertigen von Gold- und Silbergeräten; alles, ohne daß ein zweifelnder Gedanke, eine Versuchung zu Betrug und schlechtem Handeln seine eingewurzelte Ehrlichkeit erschüttern könnte.

Ich liebe die Gläser, die Steingutwaren, die Bronzegefäße, deren Linien den wiegenden Bewegungen der Hüften und der Brust, den menschlichen Profilen gleichen — gebieterisch und suggestiv. Ich liebe die Geräte, deren Urform keiner Zeit

unterworfen ist, den Spaten, das Beil und die Sichel, die ewigen Formen des Pflugs und des Kahns.

Ich liebe die ganze Reihe der Saiteninstrumente, die sich seit alter Zeit bemühen, eine vollendete Form zu finden, um den Ton einzuschließen; ähnlich wie die Blumen es nie aufgeben, zur Aufbewahrung ihrer Düfte ein immer vollkommeneres Gefäß zu bilden.

Ich liebe die Maschinen, sie sind wie Geschöpfe einer höheren Stufe. Die Intelligenz hat sie von allen Leiden und Freuden, die dem menschlichen Körper in seiner Tätigkeit und seiner Erschöpfung anhaften, entäußert!

Ich liebe alle Gefährte, die Tragsessel der südlichen Länder, die Automobile, die lenkbaren Luftschiffe und die wundervollen Flugzeuge.

Ich liebe alle Dinge, die der Sport bildete; alle diese Geräte in ihrer überzeugenden, organischen Form. Sie haben die Fähigkeit, uns mit der gleichen Unmittelbarkeit zu erregen, zu reizen, wie eine Bewegung, wie ein Schrei. Und ich liebe alle jene zweckentsprechenden und intelligenten Bekleidungen, die der Sport sich erfunden hat.

Ich liebe mehr als jeden anderen Aufenthalt der Welt: Hyde-Park im Mai, wenn in den tiefen Alleen, deren violetter Sand von goldenen Sonnenflecken schimmert, endlose Reihen von Reitern und Reiterinnen auftauchen; wenn in der Frühlingssonne, nachmittags, Tausende von Gespannen dahineilend sich verfolgen und kreuzen, durch die breiten, offenen Alleen, eingesäumt von tief grünem Rasen, von zahllosen Blumenbeeten in den auserwähltesten, fremdländischesten, berauschendsten Farben. Wenn man diese Gespanne im einzelnen betrachtet, in ihrer Zusammenstellung von Pferden, Hunden, Lakaien und dem hoch oben thronenden gleichmütigen Lenker, von Bevorzugten, die eingeladen wurden, in diesen Viktorias, Daumonts, Breaks und Mails Platz zu nehmen, — so gewährt dies alles den Anblick denkbar höchster Vollendung.

Diese Augenblicke aus dem Hyde-Park sind einzig schön, und dies Schauspiel vereinigt größere, vielseitigere Schönheit, als man sie irgend wo anders zu finden vermöchte. Und es ist eine kindische Illusion von zurückgezogenen, schlecht gelüfteten Gelehrten, daß die Vergangenheit ein schöneres, vollkommneres,

edleres und zugleich feierlicheres Schauspiel zu bieten hatte: denn in keiner Epoche hat sich eine größere Summe von Vollkommenheit, von auserwählten Dingen zusammengefunden. Ich kann mich ebenso wie andere bei dem Gedanken an die Eleusischen Festzüge begeistern, an die feierlichen Prozessionen, die die Stufen zu den Propyläen emporschritten; bei dem Gedanken an die Turniere und an die pompösen Ausfahrten der sagenhaften venezianischen Galeeren. Aber es kann wohl nichts der ergreifenden Harmonie, der Macht der Zusammenklänge und der Eigenart des Rhythmus dieses Festes der modernen Schönheit nahegekommen sein."

Über soziale Wertmaßstäbe.

Vortrag, gehalten am 25. Mai 1914

von

Hofrat Dr. Adolf Menzel,

o. ö. Professor an der Universität in Wien.

Wenn man sich nicht damit begnügen will, soziale Einrichtungen zu beschreiben, ihre Entstehung und ihren Werdegang zu schildern, wenn man vielmehr daran geht, die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens, insbesondere den Staat, die Rechtsordnung und die volkswirtschaftlichen Einrichtungen kritisch zu würdigen und Ideale aufzustellen, so steht man vor dem Probleme des Wertmaßstabes. Dieses Problem besitzt zweifellos eine große Verwandtschaft mit den ethischen Prinzipienfragen; von einer völligen Identität des sozialen und des ethischen Wertmaßstabes kann jedoch keine Rede sein[1].

Dies tritt besonders klar hervor bei jenen ethischen Systemen, welche auf dem Prinzipe der Autonomie beruhen[2]. Sind doch die sozialen Einrichtungen durchwegs heteronomer Natur. Es handelt sich ja hier nicht darum, festzustellen, welche Pflichten die Vernunft oder das Gewissen dem einzelnen Menschen vorschreiben. Vielmehr wendet sich der soziale Wertmaßstab an den Gesamtwillen oder, wenn man diesen Ausdruck wegen seines mystischen Charakters nicht gebrauchen will, an die leitenden Staatsmänner und Gesetzgeber. Welche Grundsätze sollen dieselben befolgen, wenn sie in die Lage kommen, soziale Einrichtungen zu schaffen. Auch darin liegt ein Unterschied vom ethischen Wertmaßstab, daß die innere Gesinnung des einzelnen Menschen nicht im Vordergrunde steht. Von Pflichten gegen sich selbst oder gegen Gott kann natürlich beim sozialen Wertmaßstab keine Rede sein.

Trotz dieser wichtigen Differenzen besteht doch ein gemeinsames Gebiet für die beiden Probleme, nämlich die richtige

---

[1]) Über das Verhältnis von Ethik und Sozialphilosophie vgl. besonders Sidgwick, die Methode der Ethik, deutsche Ausgabe 1909 I, S. 18ff.

[2]) So namentlich die Sittenlehre Immanuel Kants. Sein sozialer Wertmaßstab gelangt zum Ausdruck in der kleinen, aber wichtigen Schrift „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht".

Ordnung des Soziallebens. Mit voller Deutlichkeit tritt dies in die Erscheinung in jenen Systemen, welche den Versuch machen, denselben Wertmaßstab für ethische und soziale Probleme aufzustellen. Es ist bekannt, daß in der griechischen Philosophie, namentlich bei Plato und Aristoteles, Ethik und Politik aufs Engste zusammenhängen. Aber auch in der neueren Philosophie begegnen wir nicht selten der Identität der beiden Betrachtungsweisen. Ich erinnere nur an das berühmte System von Bentham, dessen Glücksprinzip sowohl einen ethischen als einen politischen Wertmaßstab darstellt. Nach ihm hat ein anderer angesehener englischer Denker, Herbert Spencer in seiner „Ethik“ es unternommen, in einer Gerechtigkeitsformel das sittliche und das politische Ideal einheitlich zu erfassen.

Ich will nun im folgenden die bekanntesten Versuche skizzieren, welche bisher gemacht worden sind, um einen sozialen Wertmaßstab zu gewinnen. Der älteste Versuch dieser Art liegt wohl in der Idee der Gerechtigkeit, Gerechtigkeit nicht bloß im Sinne einer Befolgung dessen, was Gesetz und Gewohnheit vorschreiben, sondern Gerechtigkeit als Maßstab für die Kritik des Bestehenden und die Schaffung neuer Einrichtungen. Als unklares Gefühl ist die Gerechtigkeit wohl so alt als die menschliche Kultur; eine wissenschaftliche Formulierung, mindestens der Versuch einer solchen, zeigt sich erst in der griechischen Philosophie. Plato ist der erste Denker, der das Problem der Gerechtigkeit tief erfaßt hat. Es handelt sich, wie er bei Beginn seines Dialoges vom Staate feststellt, nicht um ein gesetzmäßiges Verhalten der einzelnen Menschen, sondern um eine objektive Einrichtung; Gerechtigkeit ist nur in einem idealen Staate möglich, wo jeder Einzelne und jeder Stand jene Stellung einnehmen, die ihren besonderen Fähigkeiten und Aufgaben entspricht. Dabei geht Plato allerdings von der unbewiesenen Voraussetzung aus, daß solche tiefgehende Unterschiede unter den Menschen bestehen und bestehen sollen. Mit dem Idealstaat fällt auch die Gerechtigkeitslehre Platos in sich zusammen.

Viel größer war der Erfolg, welchen Aristoteles mit seiner berühmten Theorie der Gerechtigkeit im fünften Buche der Nikomachischen Ethik erzielt hat. Sie hat nicht nur das Mittel-

alter beherrscht, sondern erfreut sich auch noch in der Gegenwart zahlreicher Anhänger[1]). Aristoteles unterscheidet bekanntlich die reparative oder ausgleichende und die distributive oder verteilende Gerechtigkeit. Als sozialer Wertmaßstab kommt doch wohl nur die letztere, die verteilende Gerechtigkeit in Betracht. Von einer Ausgleichung kann man nur auf Grund einer bestehenden Rechtsordnung sprechen; es handelt sich um die Wirkungen von Verträgen und vom schuldhaften Verhalten einzelner Menschen. Hier ist es nach Aristoteles gerecht, daß der Grundsatz der absoluten Gleichheit zur Anwendung kommt[2]).

Hingegen handelt es sich bei der distributiven Gerechtigkeit um eine erst zu schaffende Ordnung. Es sollen Güter, die noch Niemandem zugehören, es sollen Rechte und Pflichten verteilt werden. Hier gilt nach Aristoteles der Grundsatz der relativen Gleichheit, der Verhältnismäßigkeit; maßgebend ist die persönliche Würdigkeit der einzelnen Menschen. Soweit hier Unterschiede bestehen, müssen sie proportional berücksichtigt werden: den Ungleichen muß Ungleiches zugewiesen werden.

In seiner Politik versucht nun Aristoteles dieses Prinzip zur Anwendung zu bringen, namentlich für die Frage der Vorherrschaft im Staate, der Verteilung politischer Rechte innerhalb der Gesellschaft[3]). Eine Bevorzugung erscheint darnach gerechtfertigt auf Grund verschiedener persönlicher Eigenschaften. Als solche bezeichnet er: freie Abstammung, Vermögensbesitz, Bildung, kriegerische Tüchtigkeit und sittlicher Charakter. Dabei gibt er allerdings zu, daß die verhältnismäßige Bewertung dieser persönlichen Momente in einer Staatsverfassung

---

[1]) In erster Linie in der katholischen Sozialphilosophie der Gegenwart, so besonders in den verbreiteten Werken von Cathrein; vgl. dessen Moralphilosophie, 4. Aufl. I, S. 355. Aber auch ein so selbständiger Denker wie Alfred Fouillée operiert in seinen Schriften (vgl. „le socialisme et la sociologie réformiste") mit dem Begriffe der „justice reparative" in der Produktion und Güteranteilung sowie von einer „justice préventive" als der fürsorgenden Tätigkeit des Staates.

[2]) Daß dieser Grundsatz, namentlich als Strafrechtsprinzip, gegenwärtig sehr bestritten ist, bedarf hier keiner näheren Ausführung.

[3]) Vgl. „Politik" Buch 3, Kapitel 12.

mit Schwierigkeiten verbunden ist[1]); das Prinzip selbst erscheint ihm aber unanfechtbar.

In der Tat hat dieser Grundgedanke, wenn auch mit mancherlei Abweichungen im einzelnen, in der Geschichte der Sozialphilosophie bis in unsere Zeit eine große Rolle gespielt und dazu gedient, verschiedene soziale und politische Einrichtungen mit der schmückenden Bezeichnung der Gerechtigkeit zu versehen. Mancherlei politische Vorrechte und ökonomische Begünstigungen werden mit Hilfe dieses Gedankens der Proportionalität oder der sogenannten geometrischen Gleichheit gerechtfertigt[2]).

Es hat aber auch an scharfer Opposition nicht gefehlt. Man hat eingewendet, daß die persönlichen Eigenschaften häufig den Charakter des Zufälligen an sich tragen, wie der Vermögensbesitz oder die Abstammung, selbst die Bildung sei nicht immer ein persönliches Verdienst. Dann aber hat man behauptet, daß die genannten persönlichen Unterschiede überhaupt nicht relevant seien. Jeder der ein Menschenantlitz trage, sei gleich würdig, wenn es sich um die Verteilung von Rechten und Lasten handelt. Schon in der griechischen Philosophie ist dieser demokratische Gedanke von einigen Sophisten lebhaft verteidigt worden[3]); wie geistreich er von Rousseau ausgeprägt wurde, ist Ihnen ja allen bekannt. Aus dem Prinzip der Proportionalität heraus kann dieser Streit nicht entschieden werden, denn der Gedanke „den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches" ist rein formaler Natur. Es muß immer erst untersucht werden, worin die Ungleichheit besteht, und welche Bedeutung ihr hinsichtlich einer bestimmten sozialen oder politischen Einrichtung zukommt. Darüber wird kaum jemals eine völlige Übereinstimmung herrschen. Es wird niemals möglich sein, die verhältnismäßige Bedeutung gewisser menschlicher Eigenschaften ziffermäßig zum Ausdruck zu bringen, wie dies z. B. im Plura-

[1]) Unbedingt maßgebend sei nur die sittliche Tüchtigkeit; über die Bedeutung des Vermögens für politische Vorrechte nach Aristoteles vgl. meine Schrift „Die Systeme des Wahlrechts" 2. Auflage 1906, S. 40.

[2]) Über die Rechtfertigung des preußischen Dreiklassen-Wahlsystems durch Rudolf v. Gneist, vgl. meine zitierte Schrift S. 17, 18.

[3]) Vgl. meine Abhandlung „Protagoras, der älteste Theoretiker der Demokratie" in der Zeitschrift für Politik Bd. 3, S. 205 ff.

litätswahlrechte versucht wurde[1]). In neuerer Zeit hat man dieser Schwierigkeit dadurch zu begegnen versucht, daß man an Stelle der persönlichen Eigenschaften die Leistungen der einzelnen Menschen als Maßstab ihrer Ansprüche bezeichnete; dem Verdienste sein Lohn. Allein, da die Leistungen doch wieder zum Teile von persönlichen Eigenschaften, also von mehr oder minder zufälligen Momenten abhängen, so ist damit nicht viel gewonnen. Es kommt ja auch zur Erwägung, daß der Einzelne oft gar keine Gelegenheit hat, das zu leisten, wozu er an sich befähigt wäre. Auch fehlt es an einem Maßstab, den Wert der verschiedenen Leistungen einwandfrei einzuschätzen, wenn man sich nicht etwa darauf beschränkt, eine rein mechanische Arbeit einfach nach der Zeitdauer zu bewerten. Dieses Auskunftsmittel aber wird wohl außerhalb der sozialistischen Lehre kaum gebilligt werden.

So hat sich denn ergeben, daß die Idee der Gerechtigkeit in dem Sinne einer Proportionalität schwerlich geeignet ist, einen Kompaß zu bilden für eine sichere Fahrt auf dem Meere der sozialen Strömungen und in den Wogen der sich widerstreitenden gesellschaftlichen Interessen. Wir werden nun im folgenden untersuchen, ob nicht eine andere Formel mehr Sicherheit bieten kann, im Wirrsale der Meinungen einen festen Punkt zu erreichen. Vorher möchte ich aber noch in aller Kürze einige Versuche erwähnen, welche in neuerer Zeit von Juristen und Nationalökonomen gemacht worden sind, um der Idee der Gerechtigkeit einen wissenschaftlichen Ausdruck zu verleihen.

Daß die altrömische Formel „suum cuique" diese Aufgabe nicht erfüllt, ist leicht einzusehen. Das ist ja eben das Problem, worin das „Seinige" besteht, was also den einzelnen Menschen zukommen soll. Jene Formel gewährt aber keinen Anhaltspunkt, um diese Frage zu lösen. Es ist daher verwunderlich, daß es in der Gegenwart noch immer einzelne Rechtsphilosophen gibt, welche in dem Satze „Jedem das Seine" ein naturrechtliches Prinzip erblicken wollen[2]).

Die Mehrzahl der modernen Sozialphilosophen versucht

---

[1]) Sein Wesen besteht bekanntlich darin, daß einzelne Kategorien von Wählern zwei oder drei Stimmen erhalten, falls sie bestimmte Eigenschaften nachweisen, z. B. Steuerleistung, eigene Wohnung, höheres Alter, Bildung.

[2]) So Cathrein a. a. O.

daher, soweit sie die Idee der Gerechtigkeit überhaupt als grundlegend anerkennen, diesen Maßstab genauer zu formulieren. Sehr beliebt ist dabei namentlich der Satz, daß die verschiedenen kollidierenden Interessen miteinander versöhnt werden müssen oder daß alle Interessensphären nach ihrer verhältnismäßigen Bedeutung zu berücksichtigen seien[1]). Dabei bleibt die Frage offen, wie ein solches Kompromiß gefunden werden und nach welchem Verhältnisse die widerstreitenden Ansprüche bewertet werden sollen[2]). Ein angesehener Rechtsgelehrter[3]) hat den Satz aufgestellt: „Gesetze erscheinen uns ungerecht, wenn durch sie irgend eine Volksklasse eine ihrem Werte nicht entsprechende Behandlung zuteil wird oder wenn wertgleiche Personen ungleichmäßig behandelt werden." Es bedarf kaum einer ausführlichen Darlegung, daß auch mit diesen Formeln ein brauchbarer Wertmaßstab nicht gewonnen wird. Es handelt sich ja eben gerade darum, die verhältnismäßige Bedeutung des persönlichen Wertes einzelner Menschen oder ganzer Volksklassen festzustellen.

Der berühmte Nationalökonom Gustav von Schmoller[4]) hat daher vollkommen recht, wenn er behauptet, daß die Idee der Gerechtigkeit historisch bedingt sei und daß es unmöglich erscheine, eine für alle Zeiten gleich anwendbare Formel aufzustellen. Wenn er aber die jeweils herrschenden Wertmaßstäbe als entscheidend erklärt für das was als gerecht anzusehen sei[5]), so scheint er die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten nicht voll zu würdigen. Denn wenn die Anschauungen über das Gerechte nicht einheitlich, sondern in den einzelnen ge-

---

[1]) So Richard Schmidt, allg. Staatslehre I, S. 178.

[2]) Wenn z. B. Schmidt a. a. O. die Begünstigung der Gebildeten bei Erfüllung der Wehrpflicht als gerecht erklärt (Einjährig-Freiwilligen), da dieselben stärker belastet seien, so kann man dies bestreiten; die wirtschaftliche Schädigung durch den Militärdienst trifft die Wohlhabenden kaum so stark, als die unteren Volksklassen. Das Beispiel Frankreichs zeigt, daß jenes Privilegium nicht überall als „gerecht" empfunden wird.

[3]) Adolf Merkel in Holzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, 5. Aufl. S. 22; vgl. auch Rümelin Reden und Aufsätze, neue Folge 1881, S. 176 ff.

[4]) „Über einige Grundfragen der Sozialpolitik und der Volkswirtschaftslehre" 2. Aufl. 1904, S. 213 ff. (Die Gerechtigkeit in der Volkswirtschaft.)

[5]) Schmoller a. a. O., S. 232.

sellschaftlichen Schichten verschieden sind, kann man schwer von einem herrschenden Wertmaßstabe sprechen. Dazu kommt, daß die Aufgabe oft gerade darin besteht, einen neuen Wertmaßstab zu finden, welcher zunächst von einzelnen selbständigen Köpfen erfaßt wird und sich allmählich im Volke Bahn bricht. Schwer zu begreifen ist es vom Standpunkte einer objektiven und geschichtlichen Auffassung, wenn Schmoller schreibt: „Der Sozialismus kann uns belehren, nicht eine falsche Gerechtigkeit zu fordern; er wird uns nie abhalten dürfen, für die wahre Gerechtigkeit zu kämpfen[1].“

Ein scharfsinniger Denker, Matthias Ratkowsky, hat gleichfalls die Idee der Gerechtigkeit mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirtschaft analysiert[2]) und ist zu Ergebnissen gelangt, welche dem Sozialismus nahestehen. Im Anschluß an Herbart, doch vielfach selbständig, versucht er aus der Idee der Gerechtigkeit als der gewollten Gemäßheit von Verdienst und Lohn, von Schuld und Übel, eine ideale Ordnung der ökonomischen Produktion und Güterverteilung aufzustellen[3]). Darauf ist hier nicht näher einzugehen, um so weniger, als dies System noch nicht in allen seinen Teilen vollkommen ausgearbeitet erscheint. Aber schon jetzt zeigen sich große Schwierigkeiten bei der verhältnismäßigen Bewertung der ökonomischen Vorgänge und ihrer Wirkungen.

Daß hier auch die neuere Philosophie dem Juristen und Nationalökonomen keine entscheidende Hilfe gewährt, wenn es sich darum handelt, die Idee der Gerechtigkeit in eine brauchbare Form zu bringen, ist leicht zu erweisen. Der bekannte englische Ethiker Sidgwick konstatiert in seiner Schrift über die Methoden der Ethik, daß die ideale Gerechtigkeit schwer

---

¹) A. a. O. S. 252. Vorher (S. 233) hat Schm. selbst gesagt, daß beim Kampfe um Wertmaßstäbe nicht logische Gründe entscheiden, sondern, daß die Entscheidung im Gemütsleben liege. Dann aber bedeutet „wahr“ und „falsch“ als Prädikat der Gerechtigkeit keine objektive Eigenschaft.

²) „Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik“ Jahrgang 1913 „Die vier ethischen Ideen“ usw.

³) Es werden der Reihe nach der Unternehmergewinn, die Grundrente, der Hausertrag und der Arbeitslohn betrachtet, in wiefern diese Einkommensarten auf einen „Verdienst“ beruhen. Über die Schwierigkeit bei der Anwendung der Idee der Gerechtigkeit auf wirtschaftliche Erscheinungen vgl. auch Sidgwick a. a. O. Bd. 2, S. 96ff.

zu definieren sei, daß es insbesondere einen individualistischen und einen sozialistischen Maßstab dafür gebe[1]). Auch die Definition, welche der hervorragende deutsche Philosoph Wilhelm Wundt von der Gerechtigkeit gibt[2]), läßt manche Zweifel offen. Sie lautet: „In der angemessenen, den jeweils bestehenden, sozialen und humanen Bedingungen entsprechende Verteilung der Rechte und Pflichten an die einzelnen Rechtssubjekte besteht diejenige Tugend, die man Gerechtigkeit nennt. Sie ist keine individuelle, sondern ganz und gar eine öffentliche Tugend, die aber freilich, da die öffentliche Gewalt der persönlichen Träger bedarf, schließlich von Einzelnen als den Mandataren des Gesamtwillens geübt werden muß." Das Letztere ist gewiß richtig. Woher aber diese Mandatare den Maßstab nehmen sollen für die entsprechende Verteilung der Rechte und Pflichten, bleibt unsicher.

Ganz eigenartig ist eine Formulierung des Prinzips der Gerechtigkeit, welche Herbert Spencer im vierten Bande seiner Ethik versucht hat[3]). Es handelt sich um eine Kombination des Freiheitsprinzipes von Immanuel Kant[4]) mit den Ergebnissen der neueren Biologie, insbesondere der Deszendenzlehre. Er sagt: Jeder Mensch hat das Recht sich frei zu betätigen, soweit er nicht in die gleiche Freiheitssphäre der andern Menschen eingreift. Das Erstere bildet die positive, das Letztere die negative Seite der Gerechtigkeitsformel. Spencer legt das größte Gewicht auf die freie Aktivität[5]). Sie habe einen biologischen Untergrund[6]), denn nur die volle Bewegungsfrei-

---

[1]) A. a. O. S. 83 ff.

[2]) Wundt, Ethik, 4. Aufl. Bd. 3, S. 176.

[3]) Die bisherige Literatur über die Ethik Spencers ist dürftig. Namentlich der mit „Justice" betitelte Band hat bisher nicht die gebührende Beachtung gefunden. Über seine Soziologie vgl. meine Schrift „Naturrecht und Soziologie" S. 40—48.

[4]) Spencer hat ursprünglich von der Verwandtschaft seiner Lehre mit der von Kant nichts gewußt.

[5]) Darin findet er den Unterschied von Kant, der angeblich die negative Seite, die Einschränkung der Freiheit in erster Linie betone. Das ist unzutreffend. Vgl. die oben Seite 3, Note 2 zitierte Schrift Kants.

[6]) Hierin liegt Spencers Originalität. Er hat in den Kapiteln IX bis XIV seines Werkes „Justice" eine Theorie der Menschenrechte und in den Kapiteln XX u. ff. die liberale Staatslehre auf naturwissenschaftlicher

heit hat die fortlaufende Entwicklung vom niedersten Tiere bis zur heutigen Menschheit ermöglicht. Diese Freiheit hat zur Folge, daß jedes Lebewesen die guten und üblen Wirkungen seiner Natur auf sich nehmen müsse. Das aber bewirkt wieder die Auslese der Besten, die Vernichtung der Unfähigen und damit den konstanten Fortschritt.

Die negative Seite der Gerechtigkeitsformel komme gleichfalls schon in der Tierwelt zur Geltung, bei den herdenweise lebenden Geschöpfen. Die Rücksicht auf die Genossen bewirkt eine Einschränkung der vollen Aktivität; instinktiv werden alle Handlungen unterlassen, welche für die Gemeinschaft schädigend wirken.

Die menschliche Gerechtigkeit ist nach Spencer nichts anderes als eine Fortsetzung und ein Ausbau der erwähnten biologischen Gesetze. Es sei gefährlich, in den Kausalzusammenhang einzugreifen, den die Natur selbst geschaffen hat, zwischen den Handlungen der einzelnen Menschen und ihren glücklichen oder unglücklichen Folgen. Die Gesellschaft hat sich daher darauf zu beschränken, Schutz gegen Eingriffe in eine fremde Rechtssphäre zu gewähren. Jede positive Tätigkeit des Staates zugunsten einzelner Personen oder Klassen ist nicht nur schädlich, sondern ungerecht. Daher erklärt sich Spencer gegen jede Armengesetzgebung, gegen Arbeiterschutz und gegen die allgemeine Schulpflicht.

Daß diese Lehre Spencers dem Rechtsgefühle unserer Zeit nicht entspricht, braucht hier wohl nicht näher ausgeführt zu werden. Damit ist aber seine Theorie freilich noch nicht widerlegt. Es ist jedoch nicht schwer zu zeigen, daß seine Gerechtigkeitslehre auf einer unrichtigen Voraussetzung beruht. Wenn er nämlich behauptet, daß bei jedem Lebewesen, daher auch beim Menschen stets ein Kausalitätsverhältnis zwischen seinen persönlichen Eigenschaften und den glücklichen oder unglücklichen Folgen seiner Handlungen bestehe, so liegt darin eine unrichtige Annahme. Spencer übersieht, welche ungeheure Rolle der Zufall im Leben der Tiere und Menschen spielt. Tüchtigkeit und guter Wille verbürgen durchaus nicht

---

Grundlage darzustellen versucht; Letzterer widmete er noch eine besondere Schrift: „The man versus the State.“

einen glücklichen Erfolg des Handelns. Dazu kommt, daß ja auch die persönlichen Eigenschaften der Individuen nicht immer auf ihrem Verdienste beruhen, daß insbesondere das köstlichste Gut, die Gesundheit, eher eine Mitgift der Natur als ein erarbeitetes Gut bildet. Die menschliche Gerechtigkeit ist denn doch etwas anderes als der grausame Kampf ums Dasein.

Die Gerechtigkeitsformel Spencers leidet aber noch an einem andern Fehler; sie versagt bei der Beantwortung der Fragen, wie eine gerechte Staatsverfassung, wie die Verteilung der politischen Rechte beschaffen sein soll[1]). Mit dem Prinzip der vollen Freiheit jedes Menschen, beschränkt durch die gleiche Freiheit der Andern ist hier nichts anzufangen. Denn bei dem erwähnten Probleme handelt es sich ja nicht um Individuen, welche in Konflikt geraten, sondern um die Ordnung der Volksgesamtheit. Da gewährt der aristotelische Gedanke der Proportionalität noch eher einen Anhaltspunkt.

Verlassen wir nun die Gerechtigkeitsformel und wenden wir uns einem andern Gesichtspunkte zu, welcher als Wertmaßstab oft verwendet wurde, der Idee des Gemeinwohles.

Der eudaimonistische Gedanke als Richtschnur des sozialen Handelns ist gewiß uralt. Das Wohl der Gesamtheit, der öffentliche Nutzen, das Glück aller Bürger sind Redewendungen, welche frühzeitig auftauchen, um den Bestand oder die Reform gesellschaftlicher Einrichtungen zu rechtfertigen. Die griechische Philosophie seit Epikur und die englische Philosophie seit Hobbes gebrauchen diesen utilitarischen Gedanken in mannigfachen Wendungen als Leitstern des menschlichen Handelns. Allein Jeremias Bentham war doch der Erste, der ein förmliches System des Utilitarismus geschaffen hat. Er hat es versucht, dieser Idee eine präzise Fassung zu geben, welche es ermöglichen soll, ihre praktische Anwendung gleichsam mathematisch sicher zu stellen.

---

[1]) Spencer findet (Justice Kap. XXII), daß die Gestalt der Staatsverfassung nebensächlich sei, wenn nur die menschlichen Grundrechte gewahrt werden. Er befürchtet, daß bei der Ausdehnung der politischen Rechte auf alle Bürger der Fall eintreten kann, daß bei der Massenherrschaft die höheren Erträgnisse aus der Tätigkeit der besser Begabten dazu verwendet werden, die niederen Erträgnisse der minder fleißigen und begabten Bürger aufzubessern.

Seine Formel lautet bekanntlich, daß das möglichst große Glücksquantum einer möglichst großen Zahl von Menschen erstrebt werden müsse. Von diesem Gesichtspunkte aus ist sowohl das Handeln der einzelnen Menschen als die Gesetzgebung des Staates zu beurteilen. Das Prinzip der Maximation des Glückes gilt nach Bentham sowohl für die Sittenlehre als für die Politik. Ob es als ethischer Grundsatz einwandfrei ist, haben wir hier nicht zu untersuchen. Es ist ganz gut denkbar, daß man den Utilitarismus in dieser Richtung verwirft, aber seinen Wert als Maßstab einer richtigen Gesetzgebung anerkennt.

In dieser Beziehung muß vorerst festgestellt werden, daß die Benthamsche Lehre höchst anregend gewirkt hat. Ein großer Teil der sozialen Reformen, namentlich in der englischen Gesetzgebung, steht zweifellos im engeren Zusammenhange mit der Idee des Utilitarismus. Dies kann uns aber nicht hindern, diesen Maßstab einer kritischen Erörterung zu unterziehen. Zunächst ist der Grundsatz des größten Glückes möglichst Vieler als das Ziel der privaten und öffentlichen Tätigkeit der Menschen eine apriorische unbewiesene Annahme. Aber auch wenn man sie billigt, entsteht eine Schwierigkeit infolge der Kombination jener beiden Superlative. Wenn man nur wählen kann zwischen einem größeren Glück weniger Personen oder einem kleinen Glück vieler Personen; was ist vorzuziehen[1]? Bentham hat diese Frage ursprünglich offen gelassen, sich aber später für den Grundsatz entschieden: Jeder zählt für einen, keiner mehr als für einen.

Benthams großer Schüler John Stuart Mill bemerkt billigend dazu, daß der Grundsatz des größten Glückes bedeutungslos sei, wenn nicht das Glück jeder einzelnen Person genau ebenso bewertet werde als das jedes andern. Damit ist aber der Utilitarismus zu einer demokratischen Doktrin geworden. Man kann dies gefühlsmäßig billigen. Allein es läßt sich wissenschaftlich nicht beweisen, daß der Grundsatz der völligen Gleichheit in der Verteilung der Glücksgüter richtiger

[1]) Ein Glücksquantum von 100 Einheiten kann unter 100 Menschen so verteilt werden, daß jeder 1 oder 20 je 5 oder 10 je 10 Einheiten erhalten. Dazu kommt noch, daß die Zuteilung des gleichen Lustquantums bei den verschiedenen Menschen nicht die gleiche Wirkung hat (Bernouilli's Gesetz).

ist als der Gedanke, wenigen auserwählten Menschen ein hohes Glücksquantum zu gewähren. Dieses aristokratische Prinzip, wie es Nietzsche am schroffsten ausgebildet hat, läßt sich natürlich ebensowenig beweisen.

Eine andere Schwäche des Glücksprinzips liegt darin, daß es ein subjektives Moment, nämlich das Gefühl der Lust oder Unlust zum Maßstab objektiver gesellschaftlicher Einrichtungen machen will, daß es ferner die Frage offen läßt, ob ein schwaches Glücksgefühl von längerer Dauer einer kurzen und intensiven Lust vorzuziehen ist, ob nur der Vorteil der lebenden Generation oder auch das Glück der kommenden zu berücksichtigen ist und welche Instanz schließlich über die Frage des Glücksmaximums zu entscheiden hat, wenn die Ansichten darüber in der Gesellschaft auseinandergehen.

Der berühmte Rechtsgelehrte Rudolf v. Ihering hat in seinem Werke „Der Zweck im Recht" den Versuch gemacht, die Benthamsche Formel zu verbessern. Er sagt: Die Nützlichkeit ist zweifellos der einzige Maßstab der sozialen Einrichtungen. Allein Bentham irrt darin, daß er das Glück der einzelnen Menschen als Ziel bezeichnet. Entscheidend ist vielmehr das Wohl des Ganzen, der Nutzen der Gesellschaft. An die Stelle des individuellen müsse der soziale Utilitarismus gesetzt werden[1]).

Ich glaube jedoch, daß die Schwierigkeiten bei diesem Maßstabe noch erheblicher sind wie in der Formel des Glücksmaximums. Sie hat eine psychologische Grundlage; sie gewährt einen gewissen Anhaltspunkt im Glücksgefühl der einzelnen Menschen; auf welcher Grundlage aber soll festgestellt werden, was dem Ganzen frommt?

Ihering ergänzt diesen Gedanken nun dahin, daß niemals die Wohlfahrt eines Teiles auf Kosten der Gesamtheit erstrebt werden dürfe. Er fügt aber hinzu: Die Bevorzugung eines Teiles, eines einzelnen Standes oder einer Berufsklasse ist vom gesellschaftlichen Standpunkte dann zulässig, ja sogar geboten, wenn sie durch das Interesse der Gesamtheit gerechtfertigt

---

[1]) Ihering a. a. O. Bd. 2, S. 174—212. Für ihn fallen, ganz wie bei Bentham, der ethische und der soziale Wertmaßstab zusammen. „Das Sittliche ist das der Gesellschaft Nützliche." (S. 195.)

ist. Es wird wohl schwer festzustellen sein, ob derartige Privilegien einzelner Klassen dem Wohle des Ganzen dienen. Worin besteht denn dieses Ganze?

Ihering hat es wie viele anderen modernen Soziologen unklar gelassen, ob unter dem Ausdrucke „Gesellschaft" der Staat, ein Volk, eine Rasse oder etwa die ganze Menschheit zu verstehen sei. Ist die Erhaltung eines bestimmten Staates unbedingt wertvoll, so daß dafür die größten Opfer gebracht werden müssen? Ihering hat es unterlassen, dieses Problem zu untersuchen, und darin liegt eine wesentliche Lücke seines utilitaristischen Systems[1]).

Sehr beliebt ist in der neueren Sozialphilosophie der Ausdruck „Kultur" als Ziel der gesellschaftlichen Einrichtungen; ihr Wert sei danach zu beurteilen, ob sie kulturfördernd sind. In diesem Punkte sind Schriftsteller einig, welche sonst in ihrer Weltanschauung voneinander wesentlich abweichen. Der Rechtsphilosoph Kohler[2]) ist Jung-Hegelianer, trifft aber mit dem Monisten Ostwald[3]) darin zusammen, daß der Begriff der Kultur den Ausgangspunkt aller praktischen Philosophie bildet. Manchen Schriftstellern ist jenes Schlagwort nicht schön genug; ihnen erscheint als Endziel „Die Zivilisation", welche der bloßen Kultur überlegen ist[4]).

Sehen wir aber genauer nach, worin das Wesen der Kultur

---

[1]) Bemerkenswert ist eine Äußerung von Ch. Darwin über den Utilitarismus („Abstammung des Menschen" Kap. 24), welche sich mit Iherings Anschauung zu decken scheint. Nicht das allgemeine Glück, sondern das allgemeine Beste sei anzustreben, dies liege „in der Erzielung der größtmöglichen Zahl der Individuen in voller Kraft und Gesundheit und mit allen Fähigkeiten in vollkommener Ausbildung". Diese zunächst aus der Betrachtung der Tierwelt abgeleitete Formel gelte auch für die Menschheit. Vgl. auch die Definition von Cathrein, Moralphilosophie 4. Aufl. II, S. 526: „Öffentliche Wohlfahrt ist die Gesamtheit der Bedingungen, die erforderlich sind, damit nach Möglichkeit alle Glieder des Staates frei ihr wahres irdisches Glück erreichen können."

[2]) Lehrbuch der Rechtsphilosophie S. 1: „An dieser Stelle soll einfach als sicher angenommen werden, daß die Förderung des Kultus eine Aufgabe oder vielmehr die Aufgabe der Menschheit bildet.

[3]) „Philosophie der Werte," S. 269: Zweck der Menschheit ist Steigerung des Kultus; dieser dient dazu unser Dasein zu erhöhen.

[4]) So besonders Chamberlain in seinem bekannten Werke „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts" und Ratzenhofer „Soziologie".

oder Zivilisation bestehe, so zeigen sich sofort erhebliche Differenzen. Kohler z. B. erblickt ihr Merkmal in den Fortschritten der wissenschaftlichen Erkenntnis und der künstlerischen Leistungen[1]. Ratzenhofer erklärt, daß diese Dinge mit der Zivilisation nichts zu tun haben; maßgebend ist ihm nur die zunehmende Wahrung der sozialen Interessen. Ostwald findet wiederum die Grundlage der Kultur in der Entwicklung der Technik, in der Beherrschung der Natur und in der Überwälzung der mechanischen Arbeit auf die Maschine.

Sein energetischer Imperativ leidet übrigens an derselben Unbestimmtheit wie die Benthamsche Glücksformel. Wenn Ostwald das Postulat aufstellt, es sollen möglichst große Leistungen mit möglichst geringen Mitteln erzielt werden, so entsteht wieder die Frage, welcher dieser beiden Superlative zu bevorzugen sei, wenn eine große Leistung nur mit großen Opfern zu erzielen ist.

Mit einem eigentümlichen Kulturbegriffe operiert der Soziologe Chatterton-Hill[2]. Er findet ihn in einem Ausgleiche zwischen Individuum und Gesellschaft. Kultur ist also vorhanden, wenn die Grenze zwischen individuellen und sozialen Interessen richtig gezogen ist. Er meint, daß in unserer Zeit die Individualinteressen übermäßig zur Geltung kommen, daher die Gegenwart der Kultur eigentlich entbehrt. Daß es sich hier um einen ganz willkürlichen Kulturbegriff handelt, braucht wohl nicht näher dargelegt zu werden.

Nicht besser steht es mit einem andern, sehr beliebten Wertmaßstab, welcher die Bezeichnung „Fortschritt" führt[3]. Es taucht sofort die Frage auf, worauf sich dieser Fortschritt beziehen soll, auf materielle, geistige oder moralische Güter? Daß nämlich alle diese Fortschritte gleichmäßig erzielt werden können, wird durch die Weltgeschichte widerlegt. Wir haben also dieselbe schwierige Wahl wie bei der Analyse des Kultur-

---

[1] Kohler im Archiv für Rechtsphilosophie Bd. 3, S. 170, 303: „Kultur ist die Vergöttlichung des menschlichen Lebens nach der Seite der Wissenschaft und Kunst hin."

[2] In seiner Schrift „Individuum und Staat". Vgl. darüber meine Besprechung in der Zeitschrift für Geisteswissenschaften I S. 744.

[3] Über die Vieldeutigkeit des analogen Begriffs der „Entwicklung" s. meine in Note 3, S. 98 zitierte Schrift.

begriffes. Ganz abgesehen von der Frage, wie weit der Fortschritt überhaupt das Ergebnis menschlichen Strebens bilden kann[1]).

Auch die Idee der Vervollkommnung, welche seit Leibnitz bei manchen Sozialphilosophen eine programmatische Bedeutung besitzt[2]), gibt zu manchem Zweifel Anlaß. Es fragt sich vorerst, worin die Vervollkommnung besteht[3]) und ob die Erzielung großer Vollkommenheit bei einzelnen Menschen den Vorzug verdient vor einer geringen Vervollkommnung der großen Massen. Es stehen sich auch hier wieder der aristokratische und der demokratische Gedanke gegenüber.

Eine halb ethische, halb juristische Theorie ist die von Bourgeois gegründete Soziallehre, welche er als „Solidarismus"[4]) bezeichnet. Der Mensch hat von Geburt aus gegenüber der Gesellschaft die Pflicht, alle Vorteile zu vergelten, die ihm die Arbeit der vorangegangenen Generationen gewährt. Dieser Gedanke der gesellschaftlichen Schuld muß der Sozialgesetzgebung richtigerweise zugrunde gelegt werden. Die Idee der Solidarität aller Menschen hat zweifellos einen hohen ethischen Wert. Ich meine nur, daß sie nicht präzis genug ist, um den Wert bestimmter gesellschaftlicher Einrichtungen zu beurteilen, z. B. die Frage des freien Wettbewerbes oder der staatlichen Regelung der Produktion. Die Dankesschuld des einzelnen gegenüber der Gesellschaft läßt sich ziffermäßig schwer berechnen.

Endlich möchte ich noch den sozialen Wertmaßstab kurz

---

[1]) Michels, Probleme der Sozialphilosophie S. 63 bemerkt mit Recht, daß der Begriff „Fortschritt" nebelhaft und nur mit größter Vorsicht zu gebrauchen sei. „Die Fortschritte der Technik und des Verkehrs haben die psychischen Schranken der Völker nicht beseitigt; diese sind jetzt stärker als je."

[2]) Vgl. Netter, Das Prinzip der Vervollkommnung, v. Calker, Die Politik als Wissenschaft.

[3]) v. Calker meint, in der Entfaltung und Entwicklung der eigenen Art im Sinne der Erhöhung der Leistungsfähigkeit. Darunter kann man sich Verschiedenes denken. Wenn der Verfasser meint, daß diese Formel der Vervollkommnung einen sicheren Kompaß bilde für das Leben des Staates, so täuscht er sich.

[4]) Vgl. darüber meine Schrift „Naturrecht und Soziologie" S. 30f. Siehe ferner „Annales de l'institut international de sociologie" vol. XII, XIII.

erwähnen, den der angesehene deutsche Rechtsphilosoph Rudolf Stammler aufgestellt hat[1]). Er findet das soziale Ideal in einer Gemeinschaft frei wollender Menschen, in der ein jeder die objektiv berechtigten Zwecke des andern zu den seinigen macht. Diese Formel enthält unbekannte Faktoren, nämlich das freie Wollen und die objektive Berechtigung der Zwecke. Wenn wir wissen würden, unter welchen Voraussetzungen ein Zweck objektiv berechtigt ist, dann brauchten wir keine weitere Formel; hierin liegt gerade das Problem, dessen Lösung erwünscht wäre. Ein Fehler liegt auch in dem individualistischen Ausgangspunkte Stammlers. Nicht der einzelne hat die Zwecke eines andern Menschen zu den seinigen zu machen; vielmehr ist es Aufgabe der Gesellschaft, die richtige Mittellinie zu finden.

So sehr nun auch alle bisherigen Versuche, allgemein soziale Wertmaßstäbe aufzustellen, unbefriedigend geblieben sind, so ist doch dieses Streben nach Aufstellung eines sozialen Ideals von hoher Bedeutung. Es bildet die Basis für eine Kritik bestehender Zustände und grundlegende Reformen gesellschaftlicher Einrichtungen. Ohne ein solches, die Herzen ergreifendes Ideal, möge es nun Gerechtigkeit, Glückseligkeit, Gesamtwohl oder wie immer heißen, gäbe es nur Stagnation oder rohe Gewalt. Nicht so sehr die Formel ist wichtig, als daß überhaupt ein Ideal aufgestellt wird[2]). Fast möchte ich sagen, es dient dem Fortschritt, wenn ich damit nicht in denselben Fehler verfallen würde, den ich früher gerügt hatte, als ich von der Idee des Fortschritts sprach.

---

[1]) In dem bekannten Werke „Wirtschaft und Recht" das kürzlich in dritter Auflage erschien; vgl. auch desselben Verfassers „Theorie der Rechtswissenschaft" S. 804 ff.

[2]) Vgl. M. Frischeisen-Köhler, „Moderne Philosophie" S. 225, der richtig bemerkt, daß schon der Gedanke der Zielsetzung von entscheidender Bedeutung sei, er entfalte eine vorwärtstreibende Kraft in der Entgegensetzung von Ideal und Wirklichkeit.

Die Verknüpfungsform der Zielnotwendigkeit und ihre Bedeutung für die empirischen Wissenschaften komplexer Phänomene.

Abhandlung

von

Dr. phil. et jur. Erich Bernheimer.

Der Verfasser, geboren am 22. Januar 1888, der seine richterliche Tätigkeit aufzugeben im Begriffe war, um sich ganz der Philosophie zu widmen, ist am 17. Mai 1915 durch einen Eisenbahnunfall seinem hoffnungsreichen Leben jäh entrissen worden.

Teile dieser Abhandlung, die im J. 1913 verfaßt und bisher nicht veröffentlicht worden war, hat Dr. Bernheimer unter dem Titel „Gibt es Gesetzeswissenschaften komplexer Phänomene?" am 23. Februar 1915 vorgetragen innerhalb einer Reihe von Besprechungen über die Frage „Gibt es Gesetze in der Geschichte?" Eingeleitet waren diese Besprechungen worden durch den Vortrag des Dozenten Dr. L. Hartmann „Tendenzen (nicht Gesetze) in der Geschichte".

Inhalt:

1. Es ist eine alte, aber noch immer diskutierte Frage, ob alle Gesetze empirischer Wissenschaften auf kausalen Zusammenhängen der zugrundeliegenden Phänomene beruhen oder ob es möglich ist, nichtkausale aber gleichwohl unverbrüchliche empirische Gesetzmäßigkeiten zu konstatieren, wobei natürlich dieses Merkmal des Nicht-Kausalen in positivem Belang den mannigfachsten Deutungen unterworfen sein kann. Diese Frage, zugleich eine der wichtigsten der Ontologie und eine der folgeschwersten der allgemeinen Wissenschaftslehre, soll hier nicht in ihrem ganzen Umfang mit allen ihren Voraussetzungen, die tief hinunterreichen in Abgründe der Erkenntnistheorie und der Metaphysik, aufgerollt werden; nur durch Aufhellung eines Teilproblems einen Beitrag zu liefern, ist die Absicht der nachfolgenden Untersuchungen.

Deshalb sei hier bezüglich einer Voraussetzung unserer Problemstellung nur ein persönliches Bekenntnis abgegeben und alle nähere Begründung unterlassen: Ich glaube nicht, daß die Kategorie der Kausalität aus der empirischen Erkenntnis ohne schwersten Schaden für die Wissenschaft eliminiert werden könnte. Man mag selbst davon absehen, ob man sich mit Rücksicht auf die durchgehende Inversibilität der funktionellen Zusammenhänge nicht bei dieser Konstruktion in unlösliche theoretische Schwierigkeiten verwickelt und überdies gerade

die von Ernst Mach angestrebte praktische Verwertbarkeit der Erkenntnis in vielen Fällen dadurch schwer beeinträchtigt, daß man dann eigentlich nicht wüßte, wo man einzugreifen hat, um eine Veränderung hervorzubringen oder vielmehr, daß eine Veränderung geschehe; denn bei wahrhaft funktionellen Zusammenhängen im engeren Sinne ist dies gleichgültig; nicht aber bei kausalen. Wenn ich in einem Dreieck einen Winkel vergrößere, so wächst auch die gegenüberliegende Seite und wenn ich diese Seite verlängere, wächst der Winkel. Aber die Zimmertemperatur steigt nicht dadurch, daß ich das Thermometer als solches zum Steigen bringe. Es bleibe auch dahingestellt, ob die Kausalität in den „Dingen" ist, ob es „Dinge" überhaupt gibt usw. Aber — nicht zwar, daß die Kausalität nur eine Denkform ist —, doch daß sie eine notwendige unaufhebbare Denkform oder, wenn man lieber will (auch das ist hier unentscheidend), Anschauungsform ist, das scheint mir unabweislich. Das zeigt sich am einfachsten darin, daß es ganz unvermeidlich ist, unter Umständen im Begriff des Funktionellen das kausale Bewirken mitzudenken; so insbesondere, wenn man in den Zusammenhang des Naturgeschehens eingreifen, irgend etwas „bewirken" will[1]).

Eine zweite Voraussetzung, aber nicht axiomatischer oder mindestens apriorischer Natur, sondern zu beweisen durch die einzelnen positiven Wissenschaften, ist die Existenz gewisser regelmäßiger „größerer" nicht unmittelbar kausaler Zusammenhänge. „Alle Menschen müssen sterben", ein Satz von höchster empirischer Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit. Eine bisher ohne Ausnahme gebliebene induktive Regel. Aber das Mensch-Sein ist nicht die alleinige Ursache des Sterbens; denn wenigstens eines der bewirkenden Momente muß eine Veränderung sein. Ebensowenig die ratio essendi oder cognoscendi. Man stirbt, ganz populär gesprochen, an dieser oder jener Krankheit, man stirbt aus dieser oder jener sonstigen besonderen Ursache; aber man stirbt auf jeden Fall.

Wieso dem so sein kann, ist die Frage. Denn immer hat das konkrete Sterben eine besondere konkrete Ursache — eine

[1]) Vgl. hierzu insbesondere Oswald Külpe „Über die Beziehungen zwischen körperlichen und seelischen Vorgängen", Zeitschrift für Hypnotismus Bd. VII 1898, S. 103ff.

Kugel, eine Lungenentzündung, eine Vergiftung —, deren Eintreten mit der allgemeinen Notwendigkeit des Sterbens (anscheinend) in keinem Zusammenhang steht. Bald tritt diese, bald jene Ursache ein; wie kommt es, daß nicht irgend einmal zufällig keine dieser Ursachen eintritt und mangels einer Todesursache ein Mensch ewig lebt? Oder, wenn man den Umstand berücksichtigt, daß es ja sehr wahrscheinlich ist, daß einem Menschen innerhalb einer gewissen Spanne Zeit eine dieser Ursachen begegnet, daß nicht der eine oder der andere Mensch wenigstens einige Jahrhunderte fortlebt, wie es im Roulette hie und da sehr lange Serien von Rouge gibt?

Damit ist auch schon das Problem bezeichnet, dem diese Untersuchungen gelten. Es gibt Gesetzmäßigkeiten in der Natur, die regelmäßige Abfolgen nicht unmittelbar kausaler Art darstellen und die nicht durch das bloße Wahrscheinlichkeitsgesetz „der großen Zahlen", wie es bei Glücksspielen waltet, zureichend erklärt würden; es gibt eben solche Einzelzusammenhänge, die eine notwendige Verknüpfung aufweisen, die aber weder einer ratio essendi entspringen — denn es sind Sukzessionen und es sind Verknüpfungen nicht rationaler, sondern empirischer Natur —, noch irgend einem bewußten Zweckhandeln ihr Dasein verdanken. Nicht als ob die Kausalität alles Geschehens durchbrochen wäre. Aber es gibt unzählige Kausalverhältnisse, die wir — aus welchem Grunde immer — überhaupt nicht erkennen oder nicht als Gesetze formulieren können oder deren Formulierung als Gesetze für irgend welche Zwecke die Dinge nicht genügend vereinheitlichen würde. All das macht Wissenschaften komplexer Phänomene nötig.

2. Wie aber sind Wissenschaften komplexer Phänomene möglich? In meiner „Philosophischen Kunstwissenschaft"[1]) war ich gelegentlich der Untersuchung der Kunstentwicklung genötigt, mir diese Frage vorzulegen. Da sich das Problem, auch abgesehen davon, in welcher Gestalt es sich zufällig zuerst dem Autor aufgedrängt hat, an den Fragen der großen Zusammenhänge in der Geschichte wohl am leichtesten demonstrieren läßt, sei die bezügliche Stelle aus der „Philosophischen Kunstwissenschaft" hierhergesetzt:

---

[1]) C. Winter, Heidelberg 1913 (Beiträge zur Philosophie No. 4) S. 272ff.

„Bevor man aber an die Untersuchung und Aufstellung dieser (d. i. historischer) Gesetze geht, ist es nötig Betrachtungen darüber anzustellen, ob solche allgemeine große Gesetze überhaupt in der Geschichte walten, wie dies geschieht und wie sie aufzufinden sind. Diese Fragen sind ganz und gar nicht unberechtigt; konnte doch z. B. in seinen „Problemen der Geschichtsphilosophie" Georg Simmel mit scheinbarem Recht darauf hinweisen, daß eine solche Geschichtsphilosophie ein durchaus verfehltes Beginnen sei, da kausale Verknüpfung, die notwendigen Gesetzen im Sinne der Naturwissenschaften zugrunde liegen muß, sollen nicht bloße Wahrscheinlichkeiten, bloß statistische Durchschnittsgesetze, bloß deskriptive (zum Teil unberechtigte) Verallgemeinerungen aufgestellt werden, da solche kausale Verknüpfung nicht die großen Ereignisse der Geschichte direkt verbinde, sondern die kleinen und kleinsten. Nicht irgend welche Überlegenheit Deutschlands entschied den Krieg 1870, sondern jede einzelne Kugel.

Indessen kann man doch tatsächlich große historische Zusammenhänge erkennen. Daß die einzelnen Kugeln richtig flogen, diese Tatsache hat ja auch ihrerseits eine weitere Ursache eben in der besseren Schulung des deutschen Militärs und das weiter wieder eine „höhere" Ursache usw., und Zufälle korrigiert hier großenteils das Wahrscheinlichkeitsgesetz der großen Zahlen. Aber darüber hinaus wirkt hier noch ein anderes Moment.

Eine alte Gewohnheit ist es, Ursache und Veranlassung eines historischen Ereignisses zu unterscheiden. So heißt es beispielsweise, die Tatsache, daß sich hier zwei Großmächte auf engem Raume nebeneinander befanden — nebst einigen anderen Interessen — und Gemütsgegensätzen — sei die Ursache zum peloponnesischen Krieg gewesen, die Veranlassung dagegen Ereignisse in Potidaia, Epidamnos und Korkyra.

Fragt man um das Verhältnis von Ursache und Veranlassung, so wird man in der Regel zur Antwort bekommen, beide seien Teilursachen des Geschehens, die Veranlassung sei die letzte darunter und man wird gewöhnlich etwa folgenden Analogiefall zur Verdeutlichung erhalten: Es steht ein Faß Pulver da (erste Teilursache); ein Funken fällt hinein (letzte Teilursache oder Veranlassung); es explodiert (Wirkung aus

dem Zusammentreffen aller Teilursachen). Die Analogie scheint ganz klar. Indessen dürfte hier doch ein Unterschied bestehen. Wenn kein Funken ins Pulver fällt, so explodiert es nicht. Wenn es keine Ereignisse in Potidaia, Epidamnos und Korkyra gegeben hätte, so wäre — wird der Historiker sagen — der peloponnesische Krieg über kurz oder lang doch entstanden: es war dies „historische Notwendigkeit". Freilich wird man antworten: Es hätte sich eben eine andere Veranlassung gefunden; und was ist denn nicht „Veranlassung", wenn die Gemüter so erhitzt sind usw.

Wie aber, wenn sich keine Veranlassung gefunden hätte? Man hat das ganz richtige Gefühl, daß der Krieg entstehen mußte. Das Problem ist es also, wieso diese Veranlassung bei vorhandener Ursache sich stets finden muß. Der Ursachenkomplex ist nicht ein Pulverfaß, das auf den Funken sozusagen wartet, gibt also nicht bloß größere oder geringere Wahrscheinlichkeit des Eintrittes der Folge, sondern die historische Ursache ist meist selbst Teilursache der Veranlassung, oft auch alleinige relevante Ursache, da die anderen Teilursachen konstante oder periodisch eintretende Bedingungen sind. Oder anders ausgedrückt: dort, wo es an solcher anderweitig hervorgebrachter Veranlassung fehlt, bringt sie selbsttätig eine hervor, die ihrerseits im Zusammenhalt mit der „Ursache" das Ereignis kausiert. So bringt die Tatsache, daß zwei Großmächte auf engem Raum beieinander sind, selbst Interessengegensätze und Reibungen hervor; Gemütsgegensätze lassen die Veranlassung vom Zaune brechen usw. Dabei wäre es aber verfehlt anzunehmen, „Ursache", „Veranlassung", Ereignis bildeten einfach eine Kausalkette oder im Sinne mancher eine gröbere Erkenntnis des (in ihrem Sinne) unendlich feinen kausalen Zusammenhanges. Vielmehr entstünde dann, wenn dieselbe Veranlassung ohne Ursache vorhanden wäre, etwa die Veranlassung aus anderem entstanden wäre und die Ursache gar nicht vorhanden oder die Veranlassung wohl durch die Ursache kausiert, aber die Ursache nachträglich wegfallen würde, kein Ereignis.

Man darf dies natürlich nicht im ontologischen Sinne verstehen. Denn ontologisch ist jedes „Wenn es anders gewesen wäre" unsinnig, da alles, was geschieht, notwendig geschieht. Nur bei Abstraktion von dieser oder jener tatsächlich ein-

greifenden Kausalreihe kann man von „Zufall" und von der Möglichkeit des Anders-Hätte-Werden-Können reden. Aber man abstrahiert dann von einer Kausalreihe, deren Art auf die Art des diesmal tatsächlich mit durch sie determinierten Ereignisses im allgemeinen nicht einzuwirken pflegt. Und wir kennen nicht alle Kausalketten. Und da besagt das zu entwickelnde Gesetz: Es ist gar nicht erforderlich, daß man alle wirkenden Ursachen, insbesondere die letzte „Veranlassung" kenne, um den notwendigen Eintritt der großen Ereignisse voraus zu sagen und erklären zu können; hierzu genügt die Kenntnis einiger bestimmter (von der bezüglichen Disziplin eben zu erforschender) Umstände: Aus dem Vorhandensein der „tieferen Ursache" allein kann man auf den notwendigen Eintritt des Ereignisses schließen. Ich möchte für diesen notwendigen, zwar selbstverständlich durch kausale Relationen vermittelten, aber nicht unmittelbar kausalen Zusammenhang den Ausdruck „Zielnotwendigkeit" gebrauchen. Sie wirkt mechanistisch, ohne daß dieses Ziel, die eigentliche „Ursache", im Bewußtsein wäre."

3. Deshalb ist auch das Wort „Zweck" im vorgeschlagenen Terminus vermieden. Man kann freilich auch eine „Zwecknotwendigkeit" statuieren, eine Formation, bei der eine bewußte Zweckvorstellung vorausgeht und im Zusammenhalt mit einer anderswoher kommenden oder indirekt durch die Zweckvorstellung hervorgebrachten („vom Zaune gebrochenen") Veranlassung eine Handlung motiviert wird, die eben das bewußt vorhanden gewesene Ziel realisiert. Allein es dürfte einerseits kaum in irgend einer Beziehung fruchtbar sein, diese Form teleologischer Verknüpfung von dem Falle zu unterscheiden, in dem die Zweckvorstellung unmittelbar und allein die Handlung motiviert und es ist andererseits sehr wichtig, den mechanischen Charakter der Zielnotwendigkeit zum Unterschied von einer bewußt teleologischen „Zwecknotwendigkeit" zu betonen. Von vielen Seiten her wird — insbesondere in der Biologie — gegen die mechanisch-kausale Naturerklärung Sturm gelaufen. Man spricht von einer Krise des Darwinismus, und „Vitalismus" und finale Theorien wagen wieder ihr Haupt zu erheben. Statt vieler genügt es vielleicht hier den Namen Henri Bergsons zu nennen und an seine Erfolge zu erinnern. Demgegenüber kommt es darauf an, die allgemeine Form aufzuzeigen, in der sich scheinbar teleo-

logisches Geschehen ohne Zuhilfenahme eines bewußten Zweckes als Motiv realisieren kann und so einen Beitrag zur Befestigung der mechanisch-kausalen Naturerklärung zu liefern, indem eine Schwierigkeit — wenn auch gewiß nicht gerade am entscheidendsten Punkte — weggeräumt wird.

4. Im übrigen ist die besondere Form indirekter mechanischer Kausalität, die am obigen Beispiel demonstriert wurde, nur eine der möglichen Formen, wenn auch die typischeste und einfachste. So liegt auch dann Zielnotwendigkeit vor, wenn zwar eine „tiefer" liegende Notwendigkeit vorhanden ist, sie aber mit dem Ereignis tatsächlich in keinem Kausalzusammenhang steht, dieses vielmehr durch irgend eine „zufällige" Veranlassung hervorgerufen wird. Es wird dann dieses Ereignis in Wahrheit nur antizipiert und würde, träte jene zufällige Veranlassung nicht ein, durch den seine innere Notwendigkeit begründenden Umstand kausiert werden. So kann z. B. irgend jemand außerstande sein, das Leben weiter zu ertragen. Er wird dann entweder selbst Hand an sich legen oder äußeren Schädigungen ohne Wollen und ohne Kraft zum Widerstand erliegen. Er kann aber auch durch irgend einen Zufall, einen vom Dache fallenden Ziegelstein zugrunde gehen. Auch in diesem Falle ist die innere Notwendigkeit seines Sterbens erfüllt, auch in diesem Fall war sein Tod „zielnotwendig". Ein reifer Apfel fällt vom Baum. Wenn ihn ein Mensch vorher abpflückt, so ist damit das Ereignis nur antizipiert, das notwendig einmal eintreten mußte: beim nächsten stärkeren Wind oder schließlich selbst ohne das. So erklärt es sich auch, daß nicht zufällig irgend ein Mensch einige Jahrhunderte alt wird. Wenn er nicht an dieser oder jener Krankheit — „zufälligen" Ursachen — stirbt, so tritt schließlich kraft seiner Konstitution die „Altersschwäche" ein, die anderweitigen Todesursachen zugänglicher macht oder selbst den Organismus vernichtet.

In der „Philosophischen Kunstwissenschaft" wurde der Zielnotwendigkeit eine „Umstandsnotwendigkeit" als anders geartete Formation gegenübergestellt:

„Eine andere Art der Kausation und ihrer Vorhersage, die in ihrer inneren Struktur von der Zielnotwendigkeit verschieden ist, wenn auch das Resultat dasselbe ist, liegt vor bei einer Konstellation von Umständen, die deshalb den Eintritt eines Ereig-

nisses mit Sicherheit bewirken, weil die letzte Teilursache mit Sicherheit (insbesondere periodisch) eintritt, aber unabhängig von den anderen Teilursachen, also nicht ihrerseits durch diese kausiert. So z. B. die Tatsache, daß dort, wo die Bedingungen in Bodenbeschaffenheit und Klima dafür vorhanden sind, sich binnen kurzem Vegetation entwickelt, weil überallhin Samen getragen wird."

Allein auch diese „Umstandsnotwendigkeit" hat mit der Zielnotwendigkeit im engeren Sinn gemeinsam, daß hier unbekümmert um vermittelnde oder sonst irgendwie dazwischentretende Zwischenglieder von einem vorliegenden Ereignis bzw. Umstand auf den notwendigen Eintritt eines anderen („größeren", d. i. für die spezielle Betrachtung relevanten) Vorgangs geschlossen werden kann. Und weil es im Resultat in den Einzelwissenschaften in der Hauptsache nur darauf ankommt, ob und wo eben (ohne Auftreten eines bewußten Zweckes als Motiv) ein solcher Schluß vom „Großen" aufs „Große", vom Komplexen aufs Komplexe zulässig ist, und weil es hier darauf ankommt, die Zulässigkeit dieses Schlusses allgemein zu begründen, so ist es wohl zweckmäßiger, Umstandsnotwendigkeit und Zielnotwendigkeit (im engeren Sinn) als „Zielnotwendigkeit" (im weiteren Sinn) zusammenzufassen, und als Inbegriff der Formen indirekter Kausation den Formen direkter Kausation, insbesondere der reinen Kausalkette gegenüberzustellen, durch welche ja auch ein Schluß vom „Großen" aufs „Große", aufs „Entferntere" zulässig wird oder werden könnte, wenn es eben — was hier nicht untersucht werden soll — eine solche isolierte Kausalreihe in der Wirklichkeit irgendwo gibt.

5. Diese Darlegungen dürften genügen, um zu zeigen, daß die Formation einer „Zielnotwendigkeit" an sich möglich ist. Es erübrigt, daß es eine spezifische Formation ist.

Wenn man etwa auf dem Standpunkt steht, der von Ludwig Boltzmann in verschiedenen Werken entwickelt[1]) und in Franz Exners Rektoratsrede „Über Gesetze der Naturwissenschaft und der Humanistik", Wien 1908, systematisch zusammengefaßt wurde, daß nämlich alles gesetzmäßige Geschehen nur ein Resultat einer außerordentlich großen Anzahl an sich zufälliger

[1]) Vgl. insbesondere „Vorlesungen über die Prinzipe der Mechanik" 1897.

Einzelereignisse ist, während bei einer geringeren Anzahl von Fällen eben bloße Wahrscheinlichkeit zustande komme, dann wäre freilich mit der ganzen Kausalität auch die Formation der Zielnotwendigkeit bloßer Schein, ihr Aufsuchen „Fetischismus". Allein es ist mehr als bloß sehr unwahrscheinlich, daß — um Exners Beispiele zu gebrauchen — ein Apfelbaum plötzlich Kirschen trägt oder daß der Bach einmal statt talabwärts talaufwärts fließt, weil die Moleküle einmal in ihrer großen Mehrzahl die „unwahrscheinliche" Bewegung nach oben machen. Und es ist diese Unwahrscheinlichkeit bzw. Wahrscheinlichkeit nicht nur graduell, sondern prinzipiell von der verschieden, daß bei 1000 Würfen einer Münze 500 Mal Kopf fallen wird. Und zu dem: Wie kommen die Moleküle des Wassers oder des Gases überhaupt dazu, sich irgendwie zu bewegen? Und wieso ist ein Zustand, eine Bewegung wahrscheinlicher als ein anderer bzw. eine andere? Und wieso kann aus der Tatsache eines wahrscheinlicheren bzw. unwahrscheinlicheren Zustandes (in Wahrheit ist das ein abstrakter Gedanke eines beobachtenden Subjekts, keine unmittelbar objektive Tatsache) die Tatsache einer häufigeren Bewegung in einer bestimmten Richtung hervorgehen, wenn nicht eben doch irgendwo irgendwie irgendwas — bewirkt wird: causalitatem expellas furca, tamen usque recurret. Das hat schon Kant bei seinem so ganz anders gearteten Versuche, die Kausalität aus der Welt des Objektiven hinwegzuinterpretieren, erfahren, das bildet auch die einfachste Widerlegung des Boltzmannschen Theorems. Die einfachste, aber nicht vielleicht die gründlichste und bloß eine Widerlegung, keinen positiven Aufbau. Das alles überschreitet den Rahmen der Aufgabe, die wir uns hier gesetzt haben. Aber der Umstand, daß Boltzmann die Kausalität und die dem Begriff der Bewirkung notwendig innewohnende Determination und damit Gesetzlichkeit nur — sit venia verbo — atomisiert, bloß zurückschiebt, nicht ausscheidet, ist deshalb für die Frage der Zielnotwendigkeit noch im besonderen interessant, weil nach dieser Konstruktion dann der Tatsache, daß der Bach talabwärts fließen wird, eine Zielnotwendigkeit zugrunde läge. Denn der Umstand, daß alles dem wahrscheinlicheren Zustand zustreben muß, bewirkte es, daß jene von den zufälligen Einzelbewegungen, die dieses Ziel fördern, die im Resultat maßgebenden werden, weil sie eben in der Rich-

tung des wahrscheinlicheren Zustands führen. M. a. W.: Die Tatsache des Strebens nach dem wahrscheinlicheren Zustande fördert gewisse Bewegungen, die ihrerseits zusammen mit diesem Streben den Übergang zu dem wahrscheinlicheren Zustand bewirken. In dieser Art umgeformt, enthielte die Boltzmannsche Theorie keinen Widerspruch mehr in sich. Ob sie in dieser Form richtig wäre, das zu entscheiden wäre nicht unseres Amtes. Allein sei dem wie immer: Möglich, daß sehr vieles von dem, was wir heute als irreduzible letzte Elementarphänomene aufeinander unmittelbar wirkend wähnen, in Wahrheit sich als Komplexionen mit bloß indirektem (unseres Erachtens eben zielnotwendigem) Geschehens-Zusammenhang erweisen lassen wird: sicherlich muß es daneben irgendwo im einfachen Geschehen ein unmittelbar kausales Bewirken geben und das allem komplexen Geschehen als Element zugrunde liegen. Deshalb und insoferne ist Zielnotwendigkeit, wie immer es auch im einzelnen um die angedeuteten Fragen stehen möge, neben unmittelbarer Kausalität eine spezifische Formation.

Noch von einer anderen Seite her drohen — partiell wenigstens — der Lehre von der Zielnotwendigkeit scheinbar Schwierigkeiten und erwächst ihr in Wahrheit Klärung. Es ist dies die wahrscheinlichkeits-theoretische Begründung der durch die statistische Methode aufgedeckten regelmäßigen Zusammenhänge. Es ist — insbesondere von Lexis[1]) und von Bortkiewicz[2]) — versucht worden durch den Nachweis, daß die größte tatsächlich im Sozialen vorkommende Stabilität die „normale", d. i. die Stabilität der Glücksspiele ist, darzutun, daß die statistischen Regelmäßigkeiten nichts anderes sind als die Regelmäßigkeiten bei Glücksspielen, daß sie durch die Wahrscheinlichkeitstheorie, durch das „Gesetz der großen Zahlen" zureichend erklärt würden. Das trifft nach mehreren Richtungen

---

[1]) „Einleitung in die Theorie der Bevölkerungsstatistik" 1875. „Zur Theorie der Massenerscheinungen in der menschlichen Gesellschaft" 1877. „Abhandlungen zur Theorie der Bevölkerungs- und Moralstatistik" 1903. Im Hdwb. d. Staatswissenschaften, Art. Gesetz, Statistik.

[2]) „Kritische Betrachtungen zur theoretischen Statistik", Jahrb. f. Nat.-Ök. u. Staatskde., 3. Folge Bd. VIII, X, XI. „Die Theorie der Bevölkerungs- u. Moralstatistik nach Lexis". Ebenda Bd. XXVII. Das Gesetz der kleinen Zahlen 1898, „Die statistischen Generalisationen". Scientia Vol. I.

hin nicht zu. Erstens wurden von A. A. Tschuprow[1]) wohl nicht unbegründete Bedenken gegen die Annahme vorgebracht, daß die normale Stabilität die höchste ist, die die statistisch erfaßten sozialen Erscheinungen aufwiesen. Aber selbst wenn man das dahingestellt sein lassen wollte, so ließe sich doch zweitens sagen, daß die Sache vielleicht rechnungsmäßig — auf einen Durchschnitt gerechnet, der eine für unser Problem irreführende, daher für diesen wissenschaftlichen Zweck unzulässige Verallgemeinerung darstellt — zuträfe, nicht aber im Einzelfall bzw. bei einer anders gearteten Zusammenfassung der Einzelfälle. Denn es wurde schon darauf hingewiesen: Eine Serie von z. B. 6 Würfen „Kopf" hintereinander beim Spiel „Kopf oder Adler" — und das gibt es, wenn auch selten — entspräche einer Lebensdauer eines Menschen von einigen Jahrhunderten — und das gibt es nicht. Drittens wird allerseits zugegeben, daß jene Bedingungen, die für das Eintreten bzw. Walten des „Gesetzes der großen Zahl", der sog. mathematischen Wahrscheinlichkeit unerläßlich sind (nämlich Chancengleichheit, Konstanz und Unabhängigkeit), auch nicht in einem einzigen Fall der sog. statistischen Wahrscheinlichkeit vollständig erfüllt sind. Weil dem so ist, kann die Wahrscheinlichkeitstheorie, das Gesetz der großen Zahlen, keine zureichende Unterlage zur Erklärung der statistischen Regelmäßigkeiten bieten; selbstverständlich nicht im Falle übernormaler Stabilität; aber auch im Falle normaler oder unternormaler Stabilität muß eben das Zutreffen *dieser* Stabilität anderweitig erklärt werden, da oder wenn sie eben nicht aus bloßer Chancengleichheit, nicht aus bloßem „mangelndem Grunde"[2]) herrührt. Dieser Grund muß also, da er in bloßer Abwesenheit von Störungen — Gleichheit von Chancen, Konstanz, Unabhängigkeit — nicht zu finden ist, in positiven Verknüpfungen, irgend welchen Verknüpfungen

[1]) „Die Statistik als Wissenschaft", Archiv f. Soz.-Wiss., Bd. 25.

[2]) Hier nicht in jenem Sinne gemeint, in welchem Wahrscheinlichkeitstheoretiker die Theorie des „mangelnden" Grundes (das sozusagen reine Nichtwissen) der Theorie des „zwingenden" Grundes (dem Wissen um das ziffermäßige Verhältnis der Chancen) gegenüberstellen. „Mangelnder" Grund hier nur in dem Sinne, daß die Gestaltung des Resultats durch keinen anderweitigen besonders bekannten Grund geschieht, denn eben durch bloße Chancengleichheit bzw. Chancenverhältnis.

der Einzelphänomene mit jenen Momenten, die die besondere Gestaltung des Gesamtergebnisses herbeiführen, gesucht werden. Diese Gründe, diese Beziehungen müssen gesucht werden, ob man nun der Tschuprowschen Polemik gegen Lexis zustimmt oder nicht, ob es sich um übernormale, normale oder unternormale Stabilität, um regelmäßige Wiederkehr ähnlicher Resultate oder um charakteristische Unterschiede handelt, wenn man den statistischen Ergebnissen nur irgend einen Sinn abgewinnen will.

Und sie sind naturgemäß auch gesucht worden und sind wohl im wesentlichen auch gefunden worden. Was Schwierigkeiten macht, sind Pseudoprobleme, und was fehlt, das ist die Aufzeigung der allgemeinen Form jener Zusammenhänge, die an konkreten Beispielen schon oft und trefflich demonstriert wurde[1]).

Es heißt gewöhnlich, in der großen Masse trete die Wirkung gewisser konstanter Ursachen hervor, weil die individuellen Abweichungen, die „zufälligen" Ursachen sich gegenseitig kompensieren oder mindestens keinen stärkeren Einfluß üben können, weil sie sonst eben konstant und typisch und nicht zufällig wären. Allein diese aufs statistische Gesamtresultat Einfluß übenden „Ursachen" sind in aller Regel weit davon entfernt, wirkliche Ursachen der Einzelereignisse zu sein.

Ein Beispiel: Die Sterblichkeit der außerehelich geborenen Kinder ist größer als die der ehelichen. Illegitimität der Geburt, so sagt man, ist die Ursache größerer Sterbenswahrscheinlichkeit. Die besonderen Zusammenhänge sind klar. Sei es die schlechtere, weniger liebevolle Behandlung durch die Mutter, weil diese über die illegitime Geburt wenig erfreut ist, oder durch Pflegeeltern, zu denen uneheliche Kinder viel häufiger kommen als eheliche, sei es die in der Regel ungünstigere wirtschaftliche Lage, sei es der Mangel eines ordentlichen Elternhauses oder alles das zusammen wirken dahin, daß in vielen Fällen eine Verschlechterung der Lebensbedingungen gegenüber ehelichen Kindern eintritt. An und für sich und allein kann selbst ein Zusammentreffen aller dieser Momente den Tod des

---

[1]) Vgl. hierzu insbesondere A. Kaufmann „Theorie und Methoden der Statistik", Tübingen 1913 S. 180ff. und passim.

Kindes nicht herbeiführen. Aber wenn, um nur eines der Momente herauszugreifen, wenn ein Kind, das wenig liebevoll behandelt wird und in schlechter wirtschaftlicher Lage aufwächst, erkrankt — und gegebenenfalls wird durch die schlechte wirtschaftliche Lage das Entstehen der Krankheit befördert, ja sogar (ihrerseits umstandsnotwendig) hervorgerufen (z. B. Tuberkulose) — so wird es eben schlechter gepflegt als eines unter besseren Verhältnissen und die Krankheit, die bei besserer Pflege d. i. unter besseren Verhältnissen heilbar gewesen wäre, führt zum Tod. Krankheit und schlechte Pflege verursachen im Einzelfall den Tod. Daher besteht zwischen schlechterer Pflege bzw. ungünstigerer wirtschaftlicher Lage und größerer Sterblichkeit ein zielnotwendiger Zusammenhang. Oder wenn man — diesmal in der Kausalkette — noch um ein Glied weiter zurückschreitet: Illegitimität bewirkt zielnotwendig größere Sterbenswahrscheinlichkeit.

Ein anderes Beispiel: Die Selbstmordstatistik zeigt ein Steigen der Ziffer der Selbstmorde im Herbst. Es gibt eine Reihe von Individuen, die lebensüberdrüssig sind, bei denen es aber eines besonderen Anstoßes bedarf, um den allgemein feststehenden Entschluß zur Tat werden zu lassen. Es gibt andere, die aus äußeren Umständen oder innerer Veranlagung weiter zu leben unfähig sind, denen aber ihre verzweifelte Lage noch nicht zu klarer Kenntnis gekommen ist. Es gibt noch andere, die ohne Vernunftsgrund gefühlsmäßig zur „Melancholie" neigen. Bei all diesen kann trübes Wetter oder der Anblick des großen Sterbens in der vegetativen Natur als „Auslösung", als letzter Anstoß dienen. Bei all diesen ist der Selbstmord umstandsnotwendig, denn der Herbst tritt notwendig einmal ein und damit tritt die „Veranlassung" zum Selbstmord zur „Ursache" desselben hinzu. Oder vom Standpunkt des Massenphänomens: Der Eintritt des Herbstes bewirkt zielnotwendig ein Steigen der Zahl der Selbstmorde.

Dies vorausgeschickt, wird die Behauptung vielleicht nicht mehr Befremden erregen, daß von den dreierlei Arten von „Ursachen" die Quetelet („De l'homme") seinerzeit unterschieden hat, den causes constantes, causes variables und causes accidentielles, von denen die ersten beiden Arten die statistischen Resultate beeinflussen sollen, während die causes acciden-

tielles sich im Massenphänomen gegenseitig aufhöben, daß diese causes constantes und causes variables in der Regel keine eigentlichen (unmittelbar wirkenden) Ursachen sind, sondern Zielnotwendigkeiten darstellen; und zwar die causes constantes Umstandsnotwendigkeiten und die causes variables Zielnotwendigkeiten im engeren Sinn. In der Regel, nicht etwa immer. Denn mitunter kann auch eine unmittelbare einfache Kausalrelation zugrunde liegen; denn nur in den komplexen Phänomenen, deren nähere Analyse weiter unten erfolgen soll, ist, wofern sich in den Komplexen als solchen Regelmäßigkeiten nachweisen lassen, stets nur Zielnotwendigkeit und nicht einfache Kausalität wirksam. Statistisch zu erfassende Phänomene sind aber als Massenphänomene zwar in der Regel, aber nicht notwendig und nicht immer auch komplexe Phänomene.

Und selbstverständlich gibt es auch statistische Resultate, bei denen weder unmittelbare Kausalrelation noch Zielnotwendigkeitsrelation zugrunde liegt. Allein solche Zählungen haben nur dann einen Sinn, wenn sie für irgend welche praktische Maßnahmen direkt oder indirekt relevant sind. Eigentlich wissenschaftlichen Wert besitzt eine statistische Erhebung nur dann, wenn die Resultate einen Schluß auf irgend welche Kausalbezeichnungen oder Zielnotwendigkeiten zulassen, auf eben die Kausalbeziehungen oder Zielnotwendigkeiten, die, wie oben angeführt, den statistischen Resultaten „zugrunde liegen“. Dabei ist es einerlei, ob ein Schluß nur auf eine individuelle (kausale oder zielnotwendige) Relation oder aber auf ein allgemeines Gesetz solcher Art zulässig erscheint.

Vermöge der eigentümlichen Gestaltung der zielnotwendigen Verknüpfung kann man nicht nur sagen, daß hinter dem statistischen Einzelresultat oder hinter dem statistischen Gesetz Zielnotwendigkeit steckt, sondern der Inhalt des statistischen Resultats als solchen kann auch ein zielnotwendiges Produkt der erfaßten Verhältnisse sein; selten hingegen ein unmittelbar kausales, denn unmittelbar kausal notwendig sind in der Regel nur die einzelnen Fälle, auch die extremsten Abweichungen vom Durchschnitt usw. —

7. Weil das Wesen der Statistik — wenigstens bei strenger Systematik — eine Methode und nicht eine materiale Wissenschaft ist, konnte und durfte eine Andeutung der Rolle der

Zielnotwendigkeit auf dem Gebiet der Statistik im Anschluß an die allgemeine Frage nach ihrem Wesen vorweggenommen werden. Dabei darf man es allerdings nicht außer Acht lassen, daß die erschlossenen Gesetze solche der materialen Wissenschaften sind: der Soziologie, der Nationalökonomie, der Anthropologie, der Biologie usw.

Solche materiale Wissenschaften, auf deren Boden die Zielnotwendigkeit eine Rolle spielt, sind, wie bereits wiederholt bemerkt, Wissenschaften komplexer Phänomene, Wissenschaften, die oder insoferne sie ihr Objekt nicht so weit analysieren, um bis zur Bloßlegung der einzelnen einfachen Kausalrelationen bzw. Kausalgesetzen zu gelangen; sei es, weil solche Kausalerkenntnis heute nicht möglich ist; sei es, weil sie, wenn auch vielleicht an sich möglich, für gewisse Zwecke zu keinem praktisch brauchbaren Resultat führt, weil zu irgend welchem Zwecke die komplizierten Kausalerkenntnisse durch eine knappere allgemeinere Formel ersetzt oder ergänzt werden sollen. Mag sein, daß viele statistische Erhebungen und Formulierungen nichts anderes bedeuten als eine Vereinfachung der Sache durch rohe ungenaue Erfassung, mag sein, daß die heute symptomatischen Züge des Organischen nur provisorische Leitfäden einer provisorischen Ordnung der Erkenntnis sind, wie manche glauben — einerlei, heute sind solche Provisorien ganz unvermeidlich und werden da oder dort es vielleicht immer bleiben.

Zielnotwendigkeit ist eine Form komplexer Verknüpfung von Kausalrelationen. In allen (rationalen) Wissenschaften, in denen die Kausalrelation keine Rolle spielt, wie z. B. in der Mathematik oder Logik, hat die Zielnotwendigkeit daher kein Anwendungsgebiet. Denn sie ist im Gegensatz zur ratio essendi (etwa in Schopenhauerschem Sinn), die einen rein logischen, denknotwendigen, analytischen Zusammenhang bedeutet, empirisch-synthetischer Natur. Hingegen hat sie nicht minder in Naturwissenschaften als in Geisteswissenschaften, nicht nur in jenen Wissenschaften komplexer Phänomene Geltung, die Gesetze suchen, sondern auch in solchen, die sich, wie z. B. nach herrschender Ansicht die Geschichte, auf Erforschung des individuellen Falles beschränken, wofern sie nur dieses individuell-komplexe Geschehen und die Zielnotwendigkeit seines Werdens bzw. seines Seins erklären wollen.

Um darzutun, daß die Unterscheidung einer zielnotwendigen Verknüpfungsform eine manches Problem klärende Bedeutung zukommt, sollen im folgenden einige Beispiele der Anwendung im Gebiet der einzelnen Wissenschaften gegeben werden. Dabei ist im voraus zu betonen, daß die Aufdeckung und Anwendung eines Formalbegriffes wie des Begriffes der zielnotwendigen Verknüpfung natürlich niemals materiale Probleme als solche zu lösen imstande ist; daß sie nichts anderes vermag, als die Fragestellungen zu klären und zwecks Systematik, systematischer Erfassung und systematischer Darstellung, die Antworten zu klären.

8. Verhältnismäßig untergeordnet ist die Rolle des Komplexen und damit der Zielnotwendigkeit im Gebiet der anorganischen Naturwissenschaften. Wenigstens im Gebiet der heutigen anorganischen Naturwissenschaften, die es in der Analyse bereits sehr weit gebracht haben. Denn eben für die Rolle des Komplexen ist nicht nur das Objekt, sondern auch insbesondere der derzeitige Entwicklungszustand der Wissenschaft maßgebend.

Ein Beispiel aus der Physik wurde schon gegeben: Boltzmanns Fassung der kinetischen Gastheorie — ob sie nun haltbar und ob sie im physikalischen exakt-analytischem System nötig ist, ist eine andere Frage — wäre eine zielnotwendige Formation. Weiter: Man kennt nicht die kleinen Einzelheiten einer (gegenwärtigen und einer) künftigen Witterungslage, die doch die kausal wirksamen Elemente sind. Aber die großen Zusammenhänge kennt man und darauf beruht die Möglichkeit einer meteorologischen Prognose. Es genügt zu wissen, daß sich hier ein Tiefdruck- und dort ein Hochdruckgebiet befindet; das weitere findet sich kraft Umstandsnotwendigkeit.

Verhältnismäßig groß ist die Rolle der Zielnotwendigkeit in der Geologie (bzw. physikalischen Geographie). Z. B. Eine Talbildung an einer gewissen Stelle ist zielnotwendig durch orographische und hydrographische Momente bestimmt, einerlei in welcher besonderen Weise sie dann (kausal) erfolgt: durch ein zufällig hinzugetretenes katastrophales Ereignis, durch eine durch die Wirksamkeit des talbildenden Flusses mitverursachte Katastrophe, der etwa irgend eine Stelle unterhöhlte, wodurch ein Bergrutsch, den ein Wolkenbruch auslöste, ermöglicht wurde,

oder einfach durch die langsam niveauabtragende Wirkung des Flusses. Immer sind diese besonderen Momente, mögen sie nun mit der zielnotwendigen Ursache selbst kausal zusammenhängen oder nicht, nur „Veranlassungen" des zielnotwendig eintretenden Ereignisses.

9. In der Biologie ist der Kausalerklärung ein sehr kleiner Spielraum eingeräumt. Denn die Phänomene sind hier wieder — mindestens nach dem heutigen Stande der Wissenschaft — bereits sehr komplex, die letzten mechanistischen Ursachen großenteils nicht erforschbar. An die Stelle von Kausalgesetzen treten Zielnotwendigkeiten.

Daß der Satz „Alle Menschen (ebenso: alle Organismen) sind sterblich" auf Zielnotwendigkeit beruht, wurde bereits eingangs gezeigt. Es ist aber auch leicht darzutun, daß fast alle biologischen Entwicklungsgesetze oder Entwicklungshypothesen, soweit sie auf mechanistischem Boden stehen, die Form zielnotwendiger Verknüpfung aufweisen.

Nach der Variations- bzw. Mutationstheorie (ob in Darwinscher oder in De Vriesscher Fassung ist gleichgültig) ist die Höherentwicklung (in Biologie und vielleicht auch in Soziologie) eine Umstandsnotwendigkeit: Eine Höherentwicklung muß unter allen Umständen stattfinden, weil nur jene Organismen überleben, die lebensfördernde Veränderungen erleiden, Veränderungen aber nach allen beliebigen Richtungen bei allen Lebewesen (immer oder periodisch) spontan eintreten. Welche Veränderung der einzelne Organismus in concreto erfährt, ist für das Endresultat in toto gleichgültig.

Dabei ist charakteristisch, daß Driesch Argumente für den Vitalismus, wie von Hans Przibram einmal bemerkt wurde, „alle darauf hinausgehen, daß wir das gleiche Endresultat erreicht sehen, obzwar der Ausgangspunkt ein verschiedener sein kann, daß also etwas Zukünftiges als ‚Zweck' das Vorhergehende bestimme"[1]. Diesen Anschein einer (in irgend einem Belang) teleologischen Verknüpfung hat alle Zielnotwendigkeit, wobei allerdings (dies auch insbesondere gegen Cossmann „Empirische Teleologie" 1899 zu betonen ist), daß bei zielnot-

[1] „Lebenskraft oder Lebensstoffe" Wissenschaftliche Beilage zum 22. Jahresbericht (1909) der Philos. Gesellschaft an der Universität Wien, S. 64.

wendiger wie auch bei teleologischer Verknüpfung das Endresultat (z. B. die Anpassung eines Organismus an die Lebensbedingungen) nur in abstracto (zweckmäßige Anpassung) konstant, in seiner konkreten Gestalt verschieden ist. Dasselbe gilt von der „tieferen Ursache“, in unserem Beispiel etwa den Lebensbedingungen; und ihrer konkreten Gestalt korrespondiert das konkrete Anpassungsresultat. Es entspricht vollkommen der Formation der Zielnotwendigkeit und ist nach dem Dargelegten nichts Verwunderliches mehr, daß der „Ausgangspunkt“ (etwa gewisse Einrichtungen des früheren Organismus) variieren kann, ohne das Endresultat wesentlich zu tangieren. Wie alle „Veranlassung“ kann er nur unwesentlich einwirken (etwa zeitlich hemmend oder fördernd usw.)[1].

Ähnlich wie in der Phylogenese verhält es sich auch in der Ontogenese. Ein Beispiel aus dem Gebiet der Pathologie: Ein Mensch mit gewissen Konstitutionsfehlern in schlechten Lebensverhältnissen an einem ungeeigneten Orte wird umstandsnotwendig eine Beute der Tuberkulose, da die Infektion sicher einmal erfolgt und es nur die Frage ist, ob dieser Mensch imstande ist, ihr Widerstand zu leisten.

10. Im Gebiet der anthropologisch-soziologischen Wissenschaften gibt der Nachweis, daß hier Zielnotwendigkeit herrscht, einen Schlüssel zur Lösung des alten Problems, vielleicht des Zentralproblems der Geschichtsphilosophie, einer wichtigen Vorfrage aller Soziologie, Nationalökonomie, Statistik usw., des Problems, wie die Freiheit im individuellen und die Notwendigkeit im kollektivistisch-komplexen Geschehen oder richtiger die anscheinende Freiheit des Individuellen und die sozialen Gesetze zusammenstimmen. Das Tun des Einzelnen kann dann für den Gang des Ganzen gleichgültig sein, wenn es nicht die zielnotwendige Ursache, sondern nur die Veranlassung ist, eine Veranlassung, die, wenn sie nicht durch das Individuum A herbeigeführt oder im Individuum A erfüllt wird, vom Individuum B herbeigeführt oder erfüllt wird. Die Geschichte kann so ihren zielnotwendigen Gang gehen, unbeirrt um einzelne, und wäre es selbst Napoleon oder Goethe, ihren großen Gang

[1]) Damit soll selbstverständlich in keiner Weise gesagt sein, daß nun alle Schwierigkeiten der berührten Frage hinweggeräumt seien.

selbstredend, nicht ihre kleinen Pirouetten. Denn alle Großen sind dann nur Vollstrecker lang vorbereiteter Dinge, die sich auch ohne die Existenz und das Eingreifen gerade dieser Persönlichkeit vollzogen hätten, weil sich eben dann ein anderer konkreter Mensch gefunden hätte, der ihre historisch notwendige Rolle (z. B. die Rolle Napoleons I.), gespielt hätte.

„Ein ‚Großer' ‚pflückt' die wissenschaftliche Erkenntnis, für die die Zeit reif ist; die Lage der Wissenschaft führt denknotwendig dazu, die Lage, vielleicht die Not des Volkes drängt zur Betätigung des Denkens in dieser Richtung und die geistige Höhe der ganzen Geschichte, der der Große angehört, deren Produkt er ist, ermöglicht es.

Es ist allerdings einer, der Große, der Führer, der im besonderen Fall tatsächlich vorangeht. Aber er ist ja selbst, wie gesagt, Mitglied, ‚Produkt' der Gesellschaft, kann nur auf Gegebenem weiterbauen, ist in allen Lebensbeziehungen mit ihr zusammenhängend, teilt in aller Regel mit ihr die Bedürfnisse und Anregungen und ist auch andernfalls von ihr beeinflußt. Und findet er doch einen Gedanken, schafft ein Werk oder tut eine Tat, die nicht einem wirklichen Bedürfnisse der Zeit entspricht, wofür die Zeit nicht reif ist, dann wird die Menge sichtend und erprobend ihm ihre Gefolgschaft verweigern; der Gedanke, das Werk, die Tat wird — für diese Zeit wenigstens — untergehen." (Philos. Kunstwissenschaft S. 275.)

Nicht nur das Wirken einzelner, auch Naturgesetze und andere derartige „Zufälle" spielen in der Geschichte eine große Rolle. Da erklärt nun die Form der Zielnotwendigkeit, wie es möglich ist, daß auch diese Dinge, die da „von außen" kommen, gesetzlos, willkürlich, zufällig gegenüber den großen Zusammenhängen, sich doch in die großen Zusammenhänge einfügen können und ihre Wirksamkeit im großen aufgehoben erscheinen kann. So war wohl jener Sturm, der die Armada Philipps II. von Spanien vernichtet hat, nichts anderes als die Antizipation dessen, was auf diesem oder jenem Wege ohnedies eintreten mußte, nämlich die Vernichtung Spaniens als Seemacht; hätte Spanien damals genügend innere Kraft besessen, so hätte es eine neue Flotte gebaut usw.

Aber freilich: Es ist durchaus nur dargetan, daß die erwähnten Zufälle und das Tun der einzelnen einflußlos sein

können und da und dort tatsächlich einflußlos gewesen sind. Nicht auch, daß sie immer einflußlos sein müssen. Ob sie tatsächlich immer einflußlos sind, das könnte nur eine vollständige Induktion, ein Durcharbeiten der ganzen Geschichte dartun.

An dieser Stelle sei auch eine kurze Bemerkung bezüglich des vielumstrittenen Problems über Existenz und Wesen historischer Gesetze erlaubt. Zweierlei ist sicher. Erstens: Im historischen Geschehen sind, wie man gesagt hat, zweifellos die physikalischen Kausalgesetze wirksam. Aber sie sind nicht die einzigen Gesetze, die wirksam sind. In viel näherem Zusammenhang mit dem geschichtlichen Werden stehen die psychologischen Gesetze. Daß es ferner national-ökonomische, daß es statistische Gesetze gibt, daß es soziologische Gesetze geben könnte, wenn man sie erst einmal gefunden haben wird, die (auf Zielnotwendigkeit beruhend) in der Geschichte wirksam sind, und zwar in ganz anderer Weise wirksam als physikalische Gesetze, ist zweifellos. Selbst der extremste Gegner der sog. materialistischen Geschichtsauffassung wird nicht leugnen, daß z. B. das nationalökonomische Kostengesetz auf das historische Geschehen Einfluß hat, ja manche geschichtliche Erscheinungen geradezu erklärt. Immerhin sind das — sowohl die einfachen Kausalgesetze der Psychologie als auch die komplexen Zielnotwendigkeitsgesetze der Nationalökonomie, Statistik, Soziologie — keine Gesetze, die einen regelmäßigen Ablauf historischen Geschehens selbst beschreiben, keine historischen, sondern psychologische, nationalökonomische, statistische, soziologische Gesetze; wenn man das schlagwortartig ausdrücken will: Gesetze in der Geschichte, aber nicht Gesetze der Geschichte. Dabei ist es natürlich kein Einwand gegen solche Gesetze in der Geschichte wie eben überhaupt gegen Gesetze komplexer Wissenschaften, daß anscheinend „Ausnahmen" existieren, daß häufig oder meist kreuzende Einflüsse sie nicht rein in Erscheinung treten lassen. Denn dasselbe gilt auch von physikalischen (Kausal-)Gesetzen (vgl. z. B. das Trägheitsgesetz). — Zweitens: Es gibt, wie dargelegt, auch notwendige (zielnotwendige) Verknüpfungen einzelner komplexer Phänomene in der Geschichte. Es fragt sich, ob man von da aus zu Gesetzen der Geschichte aufsteigen könnte, demnach zu Gesetzen, die spezifisch menschlichen Gesamtheiten eignen und deren Entwicklung in der Zeit

beschreiben, also weder allgemeinen Entwicklungsgesetzen der Biologie noch Gesetzen der Soziologie in Anwendung auf die Geschichte, sondern Gesetzen, welche die Geschichte als einen eigenen spezifischen Regeln gehorchenden Entwicklungsgang darstellen, mögen sich auch diese historischen Gesetze untereinander in ihren Wirkungen kreuzen. Damit solche Gesetze möglich erscheinen, wäre die erste Voraussetzung jener induktive Nachweis, daß von außen kommende Zufälle, also dem eigentümlich historischen Zusammenhang fremdes Geschehen auf den großen Hang der Geschichte immer einflußlos ist.

Bleibt demzufolge hier die Frage dahingestellt, ob (Zielnotwendigkeits-)Gesetze der Geschichte existieren, so gibt es doch zweifellos Gesetze soziologischer Wissenschaften (im weiteren Sinn); und diese Gesetze sind wohl in der Regel Konstatierungen zielnotwendiger Zusammenhänge in abstracto.

Die objektive Natur der Relationen des Nutzens und des Wertes sind zielnotwendige Verknüpfungen. Wenn ich beispielsweise sage, ein Stück Brot sei ein nützliches Ding (oder habe Wert, weil es Grenznutzen habe)[1]), so bedeutet das, daß dieses Stück Brot zielnotwendig mir einmal Nutzen (letztlich Lust) bereiten muß. Nicht in jedem beliebigen Augenblick ist es mir nützlich. Wenn ich gerade gesättigt bin, mag und soll ich es nicht essen, vielleicht ist mir dann sogar sein Anblick widerwärtig. Gleichwohl ist es in jedem beliebigen Augenblick für mich ein Gut. Denn umstandsnotwendig werde ich wieder einmal hungrig werden und dann wird es mich freuen und mir zuträglich sein, das Brot zu essen. Allgemein gesprochen: Viele Bedürfnisse treten periodisch ein; die Befriedigungsmittel solcher Bedürfnisse sind umstandsnotwendig Güter. Andere Bedürfnisse treten nur unter Bedingungen ein; hier besteht zielnotwendige Verknüpfung zwischen diesen Bedingungen und der Gütereigenschaft der Befriedigungsmittel. Soweit es schließlich Bedürfnisse gibt, die (wenigstens annähernd) perennieren (z. B. das Atmungsbedürfnis), soweit gibt es auch Objekte, die kraft unmittelbarer Kausalverknüpfung Güter sind.

---

[1]) Vgl. über die Grenznutzentheorie des Werts: Wieser, „Über den Ursprung und die Hauptgesetze des wissenschaftlichen Wertes“ 1884. Böhm-Bawerk „Kapital und Kapitalzins“, II. Bd., Ehrenfels „Werttheorie“ I. Bd., schließlich meine „Philos. Kunstwissenschaft“ S. 150ff.

In ähnlicher Weise ließe sich zeigen, daß z. B. die nationalökonomischen Gesetze der Preisbildung, das Malthussche Bevölkerungsgesetz usw. zielnotwendige Formationen sind. Ansiedlungen der Bevölkerung und Kultur des Bodens erfolgen zielnotwendig nach wirtschaftlich maßgebenden Umständen (z. B. Verkehrslinien usw.), obwohl doch der einzelne anscheinend frei oder doch wenigstens nicht nur aus wirtschaftlichen Motiven sich da oder dort ansiedelt.

Das alles legt die Frage nahe, ob vielleicht auch das Ganze der Menschheitsentwicklung oder sogar der Weltentwicklung einen zielnotwendigen Prozeß darstellen könnte. Wenn man von Sinn und Ziel der Geschichte spricht, wenn man auf den endlichen Sieg des Guten auf Erden hofft, so kann man das nur tun, wenn man des Glaubens ist, daß kraft Zielnotwendigkeit nur das Gute, was die Menschheit fördert, in der Menschheit weiterleben, das Böse früher oder später untergehen muß, einerlei, was auch der einzelne tue.

Von hier aus eröffnet sich der Ausblick auf jene große Frage, jene alte Frage über das Verhältnis von Teleologie und Kausalität. Wir sind induktiv vorgegangen und haben daher keine Gewähr einer Vollständigkeit, und so mag es dahingestellt bleiben, ob Zielnotwendigkeit die typische Form oder nur eine der typischen Formen ist, in der anscheinend Teleologisches eben in einer besonderen Form kausalen Zusammenhangs erscheint. Es war eine der Absichten dieser Untersuchung, den von jeder bewußten Zweckvorstellung freien Charakter dieses mechanistisch-kausalen Zusammenhangs herauszuarbeiten und schon in der Namengebung jenem alten Irrtum nach Kräften vorzubeugen, die bewußt vorstellungsmäßige Antizipation des Endeffekts als Motiv mit der Tatsache verwechselt, daß irgendwo ein in irgend einer Beziehung vielleicht „zweckmäßiges" Endresultat ohne voraufgehende motivierende Zweckvorstellung mit Notwendigkeit zustandekommt. Wer Zielnotwendigkeit und bewußtes Zweckhandeln verwechselt, ist einem verhängnisvollen Anthropomorphimus verfallen[1].

Allein das alles beseitigt die Frage nicht, wieso es kommt,

---

[1]) Die Ähnlichkeit besteht an und für sich nur darin, daß hier wie dort das Endresultat vorausbestimmt ist, wobei Zwischenglieder („Mittel" dort, „Veranlassungen" hier) nicht mitdeterminieren.

daß das Zielnotwendige so überaus häufig zugleich in sich zweckmäßig erscheint, nicht nur für Menschen zielnotwendig, sondern sich auch im sonstigen organischen Leben, ja sogar im anorganischen sinnvolles, planvolles Geschehen zu zeigen scheint. Oder dieselbe Frage in anderer Fassung: Wieso es kommt, daß die Zielnotwendigkeit, daß das „Unbewußt-Zweckmäßige" in der Welt eine so große Rolle spielt. Man kann antworten, daß dies ja nur bei einer Art aufscheint, die Dinge zu betrachten, eben bei einer anthropozentrischen und anthropomorphen Betrachtungsart. Allein damit wäre nur das Problem hinausgeschoben. Wie kommt diese Zweckmäßigkeit des an sich blinden Naturgeschehens zustande, mag es auch nur eine Zweckmäßigkeit für unsere Betrachtung sein? Die Geschichte des Organischen, die Entstehung des Menschen ist eine Anpassung an die Welt oder wenigstens an gewisse Lebensbedingungen in der Welt. Begreiflich genug, daß die Welt als für organisches Leben gestaltet und daß dem Menschen von seinem Standpunkt vieles in der Welt zweckmäßig eingerichtet zu sein scheint, gerade gemacht für seine Zwecke. Und begreiflich genug, daß ein solcher Gesichtspunkt auch auf Vorgänge übertragen wurde und wird, wo sich analog im Anorganischen ein Wirken vom Großen aufs Große, eine harmonia mundi zu offenbaren scheint. Im letzten Grunde mag das, mag die panteleologische Betrachtungsart, wie Kant einmal angedeutet hat, auch nicht eine falsche, sondern nur eine andere Betrachtungsart sein denn die pankausale; das eine „von außen", das andere „von innen". Und so schließt sich das in einem Belang streng zu Unterscheidende in einem anderen Belang, von einer höheren Warte aus doch auch wieder zu einer Einheit.

Bemerkungen zu Herbert Spencers Evolutionsphilosophie.

Abhandlung
der Philosophischen Gesellschaft vorgelegt
in der Monatsversammlung am 19. Juni 1915

von

Hofrat Dr. Julius von Wiesner,
o. ö. Professor i. R. für Pflanzenphysiologie an der Universität Wien.

Eine Abhandlung verwandten Gegenstandes, „Naturwissenschaftliche Bemerkungen über Entstehung und Entwicklung“, wurde der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien von ihrem Mitgliede Julius Wiesner vorgelegt in der Sitzung am 29. April 1915, und ist erschienen in den Sitzungsberichten der kais. Akademie d. W., Math.-naturw. Klasse, Abt. I, 1915, 124. Band, 3. und 4. Heft (S.-A., S. 1—24). — Eine Anmerkung am Schlusse sagt: „Die vorliegende Schrift ist nur als vorläufige Mitteilung zu betrachten. Der Verfasser bereitet eine eingehende Studie über ‚Erschaffung, Entstehung und Entwicklung‘ vor, in welcher manches hier nur Angedeutete ausgeführt sein wird und auch manches zur Sprache kommt, was außerhalb des Rahmens der vorliegenden Abhandlung gelegen ist.“

Seit längerer Zeit bin ich mit Studien über Entwicklung beschäftigt[1]). Diese Studien führten mich auch zur Erörterung der Frage, inwieweit ein scharf formulierter Begriff des Entstehens, wenigstens im Gebiete der Naturwissenschaften, nutzbar zu machen wäre.

Meine Arbeiten über Entstehung und Entwicklung sind nunmehr zum Abschluß gebracht und werden an anderer Stelle veröffentlicht werden.

In diesem kleinen Essay, dessen Zweck im Titel genügend gekennzeichnet ist, möchte ich zuerst in Kürze darlegen, wie ich dazu gekommen bin, mich eingehend mit Spencers Evolutionsphilosophie zu beschäftigen.

Zum Zwecke meiner Studien über Entwicklung befragte ich selbstverständlich zuerst die naturwissenschaftliche, insbesondere die biologische Literatur. Diese Literatur ist, soweit sie die Entwicklung betrifft, wahrhaft riesengroß. Trotzdem fand ich in keiner dieser zahllosen, teils auf die ontogenetische, teils auf die phylogenetische Entwicklung bezugnehmenden Schriften eine eingehende Begriffsbestimmung der Entwicklung. Einzelne Aussprüche bieten wohl Anhaltspunkte zu weiterer Gedankenarbeit. So z. B. die Äußerung von K. E. v. Baer, den man mit Recht den Vater der Entwicklungsgeschichte genannt

[1]) Schon vor einigen Jahren hoffte ich dem Abschluß dieser Studien so nahe zu sein, daß ich in einer Abhandlung („Naturforschung und Weltanschauung" in dem Werke: Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen von Dilthey, Groethuysen usw., Berlin 1911, S. 180) das Erscheinen einer Arbeit über Entwicklung in Aussicht stellte. Aber einige unaufschiebliche fachliche Arbeiten verhinderten mich, die genannten, lange vorbereiteten Studien wirklich zum Abschluß zu bringen und ich habe in den letzten Jahren nur ein kleines einschlägiges Fragment unter dem Titel: „Der Sprung in der Entwicklung" (Deutsche Rundschau, red. von Rodenberg, 1914) veröffentlicht. Durch unfreiwillige Muße, infolge einer Störung meiner Gesundheit, von meinen fachlichen Arbeiten seit Monaten abgeschnitten, fand ich reichlich Zeit, mich des Gegenstandes wieder anzunehmen und die geplante Arbeit zum Abschluß zu bringen.

hat, daß die Entwicklung ein Fortschritt vom Einfachen zum Zusammengesetzten und vom Homogenen zum Heterogenen sei, oder eine teleologische Erklärung, daß die Entwicklung ein Fortschreiten sei, welches einem bestimmten Ziele zustrebe[1]). Fast[2]) alle späteren Arbeiten über Entwicklungsgeschichte sind so enge fachlich gehalten, daß prinzipielle Äußerungen über das Wesen der Entwicklung in diesen Schriften gar nicht vorkommen. Am meisten Belehrung erhoffte ich mir über das Prinzip der Entwicklung bei Schleiden und bei Darwin zu finden. Bei ersterem, weil er bestrebt war, der Botanik eine philosophische Grundlage zu geben, bei letzterem, weil er doch derjenige ist, welcher den Entwicklungsgedanken wie kein anderer gefördert hat. In der philosophischen Einleitung zu Schleidens berühmten „Grundzügen der wissenschaftlichen Botanik" fand ich wohl einen Paragraphen, betitelt „Die Maxime der Entwicklung"; allein er bot mir keinerlei Belehrung, da Schleiden über den Gedankenkreis der Begründer der Entwicklungsgeschichte (K. E. v. Baer und Robert Brown) nicht hinausgeht. In der Einleitung zu Darwins Hauptwerk, „Die Entstehung der Arten", spricht der Autor das Wort Entwicklung gar nicht aus; in dem sehr ausführlichen Resumé und in der Schlußzusammenfassung, wo man die Betonung des Wortes Entwicklung am sichersten erwarten sollte, kommt dieses Wort nur zweimal, jedoch ohne Erläuterung des Begriffes, vor, obwohl nach unserem heutigen Sprachgebrauche fast fortwährend von Entwicklung die Rede ist. Ich habe an anderer Stelle ausführlicher darzulegen versucht, wie es zu erklären ist, daß Darwin das Wort Entwicklung (im phylogenetischen Sinne) möglichst vermeidet und lieber die Worte „ändern", „abändern", „bilden", usw. anwendet und möchte nur andeuten, daß Darwin vielleicht vermutete, man wittere hinter diesem Worte ein geheimes Gesetz, etwa entsprechend der „Zielstrebigkeit" K. E. von Baers, oder dem „Vervollkommnungsprinzip" Naegelis, welche ohne Zuhilfenahme des Kampfes ums Dasein und ohne natürliche Auslese den Aufstieg der Lebewesen in den beiden organischen Reichen zu erklären suchen. Die Annahme eines solchen Gesetzes stände aber in grellstem Widerspruch zu Dar-

[1]) In der zweiten Auflage seiner bekannten Reden, Bd. II, S. 425.

[2]) S. die Schlußnote auf S. 165.

wins Selektionstheorie. Bei Kant, Schelling, Schopenhauer und anderen Philosophen fand ich wohl sehr bemerkenswerte Äußerungen über Entwicklung, aber keine geschlossene Darstellung über das Prinzip und das Wesen der Entwicklung.

Über all die kurzen oder sonstwie unbefriedigenden Auslassungen erheben sich die umfassenden und tiefgründig erscheinenden Auseinandersetzungen Herbert Spencers über das ganze Entwicklungsproblem, welches er in seinem Werke: „First Principles“ (Deutsch unter dem Titel „Grundlagen der Philosophie“ von B. Vetter, Stuttgart, 1875) niedergelegt hat. Es ist begreiflich, daß ich zum Zwecke meiner eigenen Studien mich auf das eingehendste mit Spencers Evolutionsphilosophie beschäftigen mußte.

Ehe ich an die Hauptpunkte der Spencerschen Evolutionslehre herantrete und meine eigene Auffassung der seinigen gegenüberstelle, scheint es mir zweckmäßig, meine Begriffsbestimmung des Entstehens vorzuführen. Den Begriff Entstehung kennt Spencer nicht. Er führt alles Erkennbare auf Entwicklung zurück.

Nach meiner Auffassung wird der Begriff Entstehung als Voraussetzung der Entwicklung gefordert, wenigstens für jene Entwicklungen, welche endlich sind, also hauptsächlich für die, welche dem anorganischen Gebiete angehören. Wenn es Entwicklungen von unendlich großer Dauer geben sollte, so wäre für diese ein Anfang — also ein Entstehen — ebensowenig zu fordern, wie ein Ende.

Denn als unendlich sind sie anfangs- und endlos. Ich werde später zeigen, daß die organische Entwicklung, richtig aufgefaßt, potentiell von unendlicher Dauer ist. Ganz ausgeschlossen ist bei den Organismen die Form der Entstehung nicht; sie kann mit dem Entwicklungsprozeß verschmolzen sein, wie ich später noch näher nachweisen werde.

Es gibt aber auch Entstehungen, welchen keine Entwicklungen folgen. All dies soll durch Beispiele anschaulich gemacht werden.

Ich beginne mit dem einfachsten Fall. Wenn eine wässerige Lösung von Kalk mit Schwefelsäure, welche, wie jene, eine klare

Flüssigkeit ist, zusammengebracht wird, so entsteht sofort ein Niederschlag von schwefelsaurem Kalk (Gips). Das gebildete Produkt ist im Vergleiche zu den Körpern, aus denen es hervorging, etwas Neues, es ist entstanden und stellt sich als ein Körper von ganz bestimmten chemischen und physikalischen Eigenschaften dar, welche von denen der erzeugenden Stoffe gänzlich verschieden sind. Der neue Körper entstand plötzlich, aber selbstverständlich nicht zeitlos, sondern mit außerordentlich großer Geschwindigkeit[1]). Dem Entstehen folgt aber sofort ein Beharren, das so lange andauert, als nicht die Bedingungen für ein neues Entstehen gegeben sind. Dieses sprunghafte Entstehen als Entwicklung aufzufassen, wäre gesucht. Führt doch selbst Spencer in den Grundlagen[2]) einen Fall plötzlicher Bildung eines Körpers an (Umwandlung gasförmigen Salmiaks durch Abkühlung in festen Salmiak), ohne die — allerdings rasche — Bildung als Kennzeichen einer Entwicklung anzusehen. Natürlich wird von Spencer die Bildung des festen Salmiaks aus dem gasförmigen als eine Form der Entwicklung betrachtet, aber nur wegen der stattfindenden Integration, worauf ich später noch zurückkomme.

Wir haben es also in der beschriebenen Gipsbildung mit einer Entstehung zu tun, welcher ein Beharren folgt. —

Wenn man einer alkoholischen Harzlösung Wasser zufügt, so entsteht, ebenfalls plötzlich, eine Ausscheidung von Harz, welcher gleichfalls sofort ein Beharren folgt. —

Auch die Änderung der Aggregatzustände vollzieht sich plötzlich, wenngleich selbstverständlich auch nicht zeitlos und auch hier folgt dem Entstehen ein Beharren.

Es ist hier am Platze, der Eisbildung zu gedenken, über welche bekanntlich Leibniz und Kant gedankenreiche Betrachtungen angestellt haben. Beide erkannten, daß der Übergang von Wasser in Eis nicht allmählich erfolgt, sondern daß, sobald die auf das Wasser einwirkende Temperatur unter 0° sinkt, ohne jeden Übergang die Erstarrung zu Eis stattfindet. Kant[3])

---

[1]) Für manche chemische Prozesse ähnlicher Art sind in neuerer Zeit bereits die Geschwindigkeiten bestimmt worden, mit welcher die chemische Reaktion erfolgt.

[2]) l. c. S. 300.

[3]) Kritik der Urteilskraft, Kirchmannsche Ausgabe S. 219.

sagt, daß dieses „plötzliche Festwerden" „gleichsam durch einen Sprung" erfolge. Ich bemerke dies, weil hier zum ersten Male für plötzliches Entstehen der Ausdruck „Sprung" gebraucht wurde, welcher in neuerer Zeit in Fragen der Entwicklung häufig gebraucht wird. Auf den „Sprung in der Entwicklung" stützt sich z. B. die von H. de Vries begründete Mutationstheorie.

Der Fall der Eisbildung ist für uns deshalb besonders interessant, weil er uns den Zusammenhang zwischen Entstehung und Entwicklung deutlich macht. Die plötzliche Umwandlung der Wasserpartikel in Eispartikel ist ein Akt des Entstehens, aber der Eiskristall ist das Produkt einer Entwicklung. Der Kristall wächst in gesetzmäßiger Weise, indem die Eispartikel parallel zu ihren kristallographischen Achsen sich aneinanderreihen.

Während die Entstehung der Eispartikel durch Sprung erfolgt, schreitet die Entwicklung des Eiskristalls fort und kann stunden-, tage-, monatelang anwähren und wohl noch länger.

Sehr wichtig für die Zulässigkeit der Auffassung, daß Entstehung und Entwicklung zu trennen sind, ist die Kristallisation gelöster Körper. Nach der Ionentheorie erfolgt in Lösungen der Stoffe und speziell auch der kristallisierbaren Körper eine Dissoziation der Moleküle, welche in dem Moment aufgehoben wird, in welchem der gelöste Körper kristallisiert. Diese plötzliche Vereinigung der in der Lösung geteilt gewesenen Moleküle bildet den Moment der Entstehung der festen kristallisierenden Substanz. Erst diese festen Partikel ordnen sich gesetzmäßig an und bilden den Kristall, welcher, wie schon gesagt, befähigt ist, lange Zeit hindurch zu wachsen.

Diese beiden Beispiele lehren, daß eine endliche, also zeitlich begrenzte Entwicklung mit einer Entstehung anheben kann. Wie wir gesehen haben, kann ein Entstehen auch mit sofortigem Beharren abschließen. Beides gilt aber nur für die Welt des Leblosen. Der lebende Organismus unterliegt hingegen einer potentiell unbegrenzten Entwicklung, wenngleich partiell auch ein Entstehen in den Kreis seiner Entwicklung eingreifen kann.

Dieses Verhalten des lebenden Organismus im Gange seiner Entwicklung soll sofort erörtert werden.

Ich habe schon vor längerer Zeit gezeigt, daß im Organis-

mus keine Urzeugung stattfindet und daß dementsprechend selbst die kleinsten organisierten Bestandteile der Pflanzenzelle nicht spontan aus lebloser Substanz hervorgehen, sondern sich als Abkömmlinge lebender Individualitäten darstellen[1]). Ein Analogon hiezu ist die Tatsache, daß jede innerhalb des Organismus stattfindende Entwicklung auf eine vorhergehende Entwicklung zurückzuführen ist. Aus der organischen Anlage (Ei, Keim usw.) geht der Organismus hervor, welcher sich weiter entwickelt bis zur Ausbildung der Anlage, die sofort wieder befähigt ist, sich weiter zu entwickeln. Es geht also die Entwicklung jedes Organismus potentiell auf die durch Urzeugung entstandene Urzelle zurück, falls man nämlich eine Urzeugung annimmt; lehnt man letztere ab, so muß zugegeben werden, daß jeder Organismus potentiell ins Ewige zurückreicht.

Ich schalte hier ein, daß ich, der Auffassung Kants entsprechend, die Frage über den Ursprung des Lebens als transszendent, und das Leben als gegeben betrachte. Daß die Ewigkeit des Lebens nicht im Widerspruch mit der Kant-Laplaceschen Nebulartheorie stehe, hat Arrhenius[2]) in scharfsinniger Weise dargetan. —

Die Formen des Entstehens, welche ich bisher in Betracht gezogen habe, sind nicht die einzigen, welche in der Natur vorkommen, oder die überhaupt denkbar sind. Ich fasse die bis jetzt besprochenen Fälle und die analogen als gewöhnliches Entstehen zusammen. Sie ereignen sich fortwährend und verlaufen stets im gleichen Sinne. Immer entsteht Gips, wenn Kalk und Schwefelsäure zusammenkommen usw. Dieses gewöhnliche Entstehen ist weit verbreitet. Es bezieht sich nicht nur auf die Entstehung von chemischen Verbindungen, sondern auf die Entstehung jedes chemischen Individuums, ob dasselbe durch Verbindung oder durch Spaltung entstanden ist; es bezieht sich ferner auf alle Änderung der Aggregatzustände, um nur das Wichtigste zu nennen. Dieses gewöhnliche Entstehen ist, wie man nach den bis jetzt erzielten Erfahrungen schließen kann, stets dadurch ausgezeichnet, daß es sprungweise zustande kommt und der entstandene Kör-

---

[1]) Wiesner, Die Elementarstruktur und das Wachstum der lebenden Substanz, Wien 1892, S. 83.

[2]) Arrhenius, das Werden der Welten, Leipzig 1907.

per in einen Beharrungszustand übergeht, welcher so lange dauert, bis Einwirkungen statthaben, die zu einem anderen Entstehen führen.

Das „gewöhnliche Entstehen" vollzieht sich nicht immer in so anschaulichen Formen wie die, welche ich als Beispiele vorgeführt habe. Wenn ich z. B. in Wasser gelöstes Kali mit Schwefelsäure zusammenbringe, so entsteht schwefelsaures Kali. Ich kann aber diese Entstehung nicht direkt wahrnehmen, weil das schwefelsaure Kali in Wasser löslich ist, also als gelöster Körper sich der direkten Wahrnehmung entzieht. Ich kann aber das entstandene Produkt indirekt nachweisen, indem ich es zur Kristallisation bringe und das schwefelsaure Kali dann an der Kristallform oder an den chemischen Eigenschaften erkenne.

Das „gewöhnliche Entstehen" kann aber seinen spezifischen Charakter einbüßen, wenn sekundäre Einflüsse sich geltend machen. Dies ist namentlich im lebenden Organismus der Fall, wo ja im Stoffwechsel eine soeben entstandene Substanz häufig sofort eine chemische Umwandlung erfährt oder im Strome des Lebens eine andere Veränderung erleidet. Es ist aber selbstverständlich, daß die im Organismus entstandene Substanz auch unverändert in den Entwicklungsprozeß hineingezogen werden kann, z. B. bei der vegetabilischen Zellhautbildung, wo die entstandene Zellulose erhalten bleibt.

Außer diesem gewöhnlichen Entstehen hat man noch eine andere Form des Entstehens zu unterscheiden, für die ich den Namen erstes Entstehen gewählt habe. Ich verstehe hierunter jene Formen des Entstehens, durch welche neue, noch nicht dagewesene organische Bildungen hervorgebracht werden. Dieses erste Entstehen gliedert sich in zwei Kategorien, nämlich in das Urentstehen und das Neuentstehen. Das Urentstehen ist ein durchaus hypothetischer Vorgang, der zudem als transszendent gar nicht dem Gebiete des „Erkennbaren" angehört. Hierher wäre die Urzeugung einzureihen. Was ich aber unter Neuentstehen begreife, ist ein durchaus realer Vorgang, z. B. die Entstehung neuer Arten des Pflanzen- und Tierreiches. Diese entstehen durch Sprung und erhalten sich in den aufeinanderfolgenden Generationen so lange, bis ein neuer Sprung sie wieder in eine neue Art umwandelt. Sie

unterscheiden sich von den Spielarten dadurch, daß die letzteren die Tendenz zum Rückschlag haben, während die Arten eine weitaus größere Stabilität aufweisen. Der Sprung, welcher zur Neubildung einer Art führt, ist gestaltlich und zeitlich zu verstehen, d. h. die Gestaltverhältnisse der neuen Art sind nicht durch Übergänge mit der Stammart verbunden, sondern sprungartig neu geworden und die Umgestaltung der einen Art in die andere hat sich auch der Zeit nach sprungartig vollzogen. Von einem bestimmten Augenblicke an ändert sich das zur neuen Art führende Bildungsgesetz um, womit nicht gesagt sein soll, daß der Sprung nicht vorbereitet werden könne, wie der Abschuß einer Kugel aus dem Gewehre durch Prozeduren vorbereitet wird, welche nichts mit jenem Auslösungsvorgang zu tun haben, der als Ursache des Fortschleuderns der Kugel anzusehen ist. Der die Neuentstehung der Art veranlassende Sprung ist ein Entstehen, welcher die Plötzlichkeit mit dem gewöhnlichen Entstehen gemein hat, von diesem sich aber dadurch unterscheidet, daß dem Sprung stets eine Entwicklung, dem gewöhnlichen Entstehen (in reiner Form) ein Beharren folgt.

Der Sprung in der Entwicklung ist ein geheimnisvoller Impuls, welcher, wie ich glaube, schon als solcher von Kant bemerkt wurde. Bei Erörterung der Epigenesis spricht er[1]) von einem „Selbsthervorbringen" als einer über der Entwicklung stehenden Macht, welche das kommende Gestalten beherrscht. Dieses „Selbsthervorbringen" erfolgt, wie Kant sagt, „mit dem kleinsten Aufwand des Übernatürlichen", womit das Geheimnisvolle des Vorganges, der an der Grenze des Erkennbaren sich abspielt, sehr eindrucksvoll bezeichnet wird.

Alle meine vergleichenden Untersuchungen über Entstehung und Entwicklung haben mich zu dem Resultate geführt, daß vergleichsweise sich die Entstehung sprunghaft, die Entwicklung sukzessive fortschreitend vollzieht[2]). Was

---

[1]) Kritik der Urteilskraft § 81.

[2]) Schon in den Worten „Entstehung" (= Ursprung) und „Entwicklung" liegt jener Unterschied, den ich in bezug auf das zeitliche Zustandekommen beider in naturwissenschaftlichen Sinne mache. In dem Worte „entstehen" bedeutet die Partikel „ent" den Beginn einer Handlung und „stehen" ist hier gleichbedeutend mit „sein". Entstehen ist also der Beginn eines Seins (Adelung). Das Wort „Entwicklung" bedeutet im realen Sinne die Lösung

ich bezüglich der Entstehung sagte gilt sowohl für das gewöhnliche Entstehen als für das Neuentstehen.

Ich komme nun zur Darlegung des Spencerschen Entwicklungsbegriffes.

Spencer entwickelt in den „Grundlagen" auf induktivem Wege und in logischer Aufeinanderfolge die Prinzipien der Entwicklung, in fünf Etappen den Begriff erweiternd und wieder begrenzend, immer schärfer und schärfer präzisierend und kommt schließlich zu folgender universellen Formel der Entwicklung: „Entwicklung ist Integration des Stoffes und damit verbundene Zerstreuung der Bewegung, während welcher der Stoff aus einer unbestimmten, unzusammenhängenden Gleichartigkeit in bestimmte, zusammenhängende Ungleichartigkeit übergeht, und während welcher die zurückgehaltene Bewegung eine entsprechende Umformung erfährt[1]."

In seiner Autobiographie[2]) gibt Spencer eine historische Darstellung darüber, wie der Entwicklungsgedanke in ihm entstanden ist und wie er sich in ihm entwickelt hat; wie er sagt, selbst eine Art Entwicklungsgeschichte. Wir erfahren, daß er den Gedanken der organischen Evolution frühe aufgriff, aber auf dem Lamarckschen Standpunkt stand. Als er, einige Zeit darauf, Darwins Buch über die Entstehung der Arten kennen lernte, unterwarf er sich ganz dem Darwinschen Grundgedanken, daß der Aufstieg der Organismen durch natürliche Auslese erfolge, welche durch den Kampf ums Dasein vollzogen werde. In gewissem Sinne hat er im Geiste der Darwinschen Selektionslehre gewirkt; eines der großen Schlagworte des Darwinismus, das Überleben des Passendsten, rührt von ihm her.

Merkwürdigerweise hat aber nicht das genannte Werk Dar-

---

eines Knäuels (Grimm), bildlich oder figürlich ein fortlaufendes Werden oder auch ein fortschreitendes Deutlichermachen einer dunklen Sache. Ähnlich so wie im Deutschen verhält es sich bezüglich dieser Worte auch in den anderen Kultursprachen. Die Partikel „ent" hat in dem Worte Entwicklung eine ganz andere Bedeutung als in dem Worte Entstehung.

[1]) Grundlagen, S. 401. Vgl. auch S. 303, 363, 365 und 385.

[2]) 1894. Deutsch von L. und H. Stein, Stuttgart 1905.

wins in ihm den Gedanken, eine Weltformel der Entwicklung aufzustellen, erweckt, sondern, wie er bekennt[1]), die entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen von K. E. von Baer. Hatte Spencer sich schon früher Gedanken über den allgemeinen Fortschritt gebildet, so hat erst der Baersche Satz, daß jeder Organismus in seinem Entwicklungsgange die Veränderung von Homogenität zur Heterogenität der Struktur erfährt, seine Anschauung von dem schon früher erkannten allgemeinen Fortschritt zum Gedanken der Entwicklung geleitet. Es war dies in den Jahren 1851 und 1852. Drei Jahre später erkannte er, daß ein Fortschreiten vom Unbestimmten zum Bestimmten ein wichtiges Merkmal der Evolution bilde, und daß mit der Entwicklung ein Integrationsprozeß in Verbindung stehe. 1858 kam er zur Erkenntnis, daß die Zunahme der Heterogenität im Laufe der Entwicklung begrenzt sein müsse, daß sie nämlich einem Gleichgewichtszustand zustrebe. Und bald darauf kam er zu der weiteren Erkenntnis, daß das erreichte Äquilibrium nicht von ewiger Dauer sein könne, mit der Zeit der Evolution ein Auflösungsprozeß *(dissolution)* folgen müsse, der sich als Ergänzung *(complement)* der Entwicklung darstelle. Später führte er alle bei der Entwicklung auftretenden zu erklärenden Veränderungen auf die immerwährende Zerstreuung des Stoffs und der Bewegung zurück, behauptend, daß alle diese Veränderungen physikalischen Gesetzen unterliegen. 1864 wurde ihm klar, daß bei jeder Entwicklung Integration der primäre und Differenzierung der sekundäre Prozeß sei, daß also die im Laufe der Entwicklung sich ausbildende Heterogenität nur als annähernd gültig bezeichnet werden könne. Die Integration tritt also unbedingt, die Heterogenität nur bedingt in den Entwicklungsprozeß ein. Schließlich (1867) prägte er die Formel, daß sich gleichzeitig mit der Umwandlung der Materie von einem Zustand der unbestimmten, unzusammenhängenden Homogenität zu einem Zustand der bestimmten, zusammenhängenden Heterogenität, parallellaufend eine Umwandlung der zurückgehaltenen Bewegung vollzieht. Also in einem Zeitraum von etwa anderthalb Jahrzehnten angestrengter, tiefgründiger Geistesarbeit gelangte Spencer zu der oben angeführten Weltformel

---

[1]) Autobiographie, Deutsche Übersetzung, Bd. II, S. 101 ff.

der Evolution, welche in seinen Augen alles im „Erkennbaren" gelegene Geschehen umschließt und erklärt. —

Spencers Schlußfolgerungen beziehen sich auf Erfahrungen und Erwägungen, welche nicht nur das anorganische und organische, sondern auch, wie sich Spencer ausdrückt, das superorganische Gebiet betreffen, worunter er jene Organisationen versteht, welche wie Staat und Gesellschaft durch menschlichen Geist geschaffen wurden.

Die oben mitgeteilte Weltformel der Entwicklung ist fast in allen Punkten ohne weiteres verständlich, nur der Begriff der „Integration", mit dem Spencer außerordentlich häufig operiert, bleibt der Erklärung bedürftig, da dieser Begriff an keiner Stelle seiner Werke klar und bestimmt definiert wird. Eine scharfe Begriffsbestimmung wäre aber um so willkommener, als die Integration einen Hauptpfeiler der Spencerschen Evolutionsphilosophie bildet. Der Begriff der Integration wird stellenweise in den „Grundlagen" und in der „Biologie" exemplifiziert, nirgends aber scharf präzisiert. Nur in der Autobiographie[1]) findet sich folgende Stelle, welche auf den Ursprung des Integrationsbegriffes hinweist und dessen Inhalt andeutet.

Diese Stelle lautet: „Die Weiterführung der von Baerschen Formel, nach welcher die Fortentwicklung eines jeden Organismus von einer Gruppe von Erscheinungen zu einer anderen in der Weise vor sich geht, daß schließlich alle zusammen als Teile eines zusammengehörigen Ganzen zu begreifen sind, stellt den Integrationsprozeß dar. Gleichzeitig mit der wachsenden Integration geht eine zunehmende Heterogenität vor sich ..." Der Übersetzer der *First Principles* Vetter, identifiziert das Wort *integration*, in, wie ich glaube, nicht ganz zutreffender Weise mit „Vereinigung zu einem Ganzen"[2]). Richtiger ist das Wort, welches L. Stein[3]) in seiner Würdigung der Spencerschen Evolutionsphilosophie für *integration* gebraucht, nämlich „Vereinheitlichung". Aber Spencer versteht hierunter verschiedenes, in einzelnen Fällen nur eine Stoffvermehrung oder Konzentration des Stoffes oder gar nur eine entsprechende Volumsände-

[1]) Bd. II, S. 4 ff.

[2]) Grundlagen, S. 285.

[3]) L. Stein, Die philosophischen Grundlagen der Gegenwart, Stuttgart 1908.

rung[1]). Nach Spencer beruht die Auflösung *(dissolution)* auf Disintegration *(disintegration)*, worunter er gewöhnlich Stoffverlust oder gar bloß die entsprechende Volumsänderung versteht.

Nach diesen mir notwendig erschienenen, aber, wie ich glaube, für meine in diesem kleinen Aufsatz verfolgte Absicht ausreichenden Orientierungen lasse ich die Bemerkungen folgen,

[1]) Um zu verdeutlichen, in welch weitgehender Weise die Begriffe Integration und Disintegration von Spencer verwendet werden, führe ich zunächst folgende Stelle aus den Grundlagen (S. 286) an: „Ein Aggregat, das aus einem ursprünglich diskreten Zustand in einen konkreten übergegangen ist, verharrt allerdings anscheinend unbestimmt lange Zeit darin, ohne fernere Integration zu erfahren, noch auch wieder der Disintegration anheimzufallen. Dies ist aber nicht richtig. Alle Dinge wachsen oder zerfallen, nehmen an Masse zu oder verschwinden, sind in Integration oder Disintegration begriffen. Alle Dinge wechseln in ihrer Temperatur, ziehen sich zusammen oder dehnen sich aus, mit abermaliger Integration oder Disintegration.“ Aus dieser Stelle geht hervor, daß Spencer von Integration auch dann schon spricht, wenn keine Substanzzunahme stattfindet, und von Disintegration, selbst wenn keine Substanzabnahme vorliegt. In den vorgeführten Fällen genügt eine durch Temperaturfall eingetretene Volumabnahme, um Integration, und im entgegengesetzten Falle, wenn nämlich durch Temperaturzunahme eine Volumzunahme eintritt, um Disintegration anzunehmen.

Es sei, um die Ausdehnung des Spencerschen Integrationsbegriffes zu charakterisieren, folgende Stelle aus der Autobiographie (Bd. II, S. 106) angeführt: „Was nun die wissenschaftliche Ausbildung der Jugend anbetrifft, welche sich nach der geistigen Entwicklung zu richten hat, so stellte ich fest, daß diese einen Integrationsprozeß bildet, indem sie dem Wissen engeren Zusammenhang verleiht ....“ Endlich möchte ich noch darauf verweisen, daß Spencers Biologie, Deutsche Übersetzung von Vetter, Bd. II, S. 298ff. ein Kapitel enthält, überschrieben: Physiologische Integration bei den Pflanzen, wo das Wort Integration in einem Sinne gebraucht wird, welcher mit seiner sonstigen Verwendung des Wortes Integration kaum in Einklang zu bringen ist. Spencer sagt (l. c. S. 299), daß unter „physiologischer Integration die gesteigerte gegenseitige Abhängigkeit“ (der Teile einer Pflanze) zu verstehen sei. Hier wäre also wieder Integration im Sinne von Korrelation zu nehmen.

Ergänzend möchte ich noch folgendes bemerken. In den englisch-deutschen Wörterbüchern wird *integration* mit Ergänzung oder Vervollständigung zum Ganzen übersetzt. In R. Eislers bekannten Wörterbuch der philosophischen Begriffe (Berlin 1910, 3. Aufl.) ist der *integration* kein besonderer Artikel gewidmet; es wird auf den Artikel Evolution verwiesen, wo (Bd. I, S. 356) *integration* gleich Ansammlung der Materie gesetzt wird.

welche ich auf Grund eigener Auffassungen zu Spencers Evolutionsphilosophie zu machen mich gedrängt fühle.

1. Spencer verfolgte mit Ausdauer und Konsequenz die Evolutionsidee und entwickelte, namentlich unterstützt durch seine ausgebreiteten naturwissenschaftlichen Kenntnisse und Einsichten, eine einheitliche geschlossene Philosophie, welche man nur mit hohem Interesse verfolgen kann, selbst wenn man, wie der Verfasser dieser kleinen Studie, gegen einige Punkte dieses philosophischen Systems Einwendungen zu machen hat.

2. Die alten griechischen Denker haben prinzipiell alle Möglichkeiten über Sein und Werden der Welt erkannt. Heraklit hat vor etwa dritthalbtausend Jahren durch sein bekanntes Wort: πάντα ῥεῖ ein fortwährendes Verändern als Weltprinzip aufgestellt. Diesem „Werden" hat bald darauf Parmenides ein „Sein" als allein herrschendes Prinzip entgegengestellt und etwa ein halbes Jahrhundert später verkündete Plato, daß man sowohl ein Sein als ein Werden unterscheiden müsse. Damit waren die Richtungslinien für alle Denkarbeiten über Sein und Werden gegeben. Der eine Philosoph, z. B. Spinoza, beharrte auf dem Standpunkt des Seins. Die meisten folgten mehr oder weniger bestimmt den Wegen Platos. Spencer ist der ausgesprochenste und erfolgreichste Vertreter des Heraklitschen Gedankens. Der Hinweis auf Heraklit fehlt aber in Spencers Schriften, wie er überhaupt auf seine Vorgänger unter den Philosophen fast gar keine Rücksicht nimmt[1]).

[1]) Der Autobiographie, aber auch den „Grundlagen" ist zu entnehmen, wie geringschätzig Spencer selbst von den größten Philosophen spricht. Er behandelt Plato sehr schlecht, desgleichen Kant. Dessen Anschauungen über Raum hätten ihn so abgestoßen, daß er von diesen Philosophen nichts wissen wolle; und doch hätte er in der „Kritik der Urteilskraft" schon eine Kritik dessen gefunden, was er das „Superorganische" genannt hat. Er gibt zu, daß seine Ansichten sich in manchen Punkten mit Hegels Ideen berühren; aber er behandelt auch diesen Philosophen sehr ungnädig. Besser ist er auf Schelling zu sprechen. Er gesteht aber, daß er diesen Philosophen nicht selbst gelesen habe, sondern bloß aus einem Werke von Coleridge kenne. Seine Zeitgenossen unter den Philosophen, Schopenhauer, Lotze, E. v. Hartmann und andere beachtet er gar nicht. Auch die Naturforscher, abgesehen von K. E. v. Baer, Darwin, Huxley und Häckel, bleiben unberücksichtigt. L. Stein hat in seinem obengenannten Werke: „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart" die Spencersche Evolutionsphilosophie eingehend, und zwar sehr rühmend behandelt. Aber über das Ver-

Der Grundgedanke der Spencerschen Evolutionsphilosophie geht also auf Heraklit zurück. Zahlreiche Denker haben den unserer Anschauung so naheliegenden Begriff der Entwicklung zum Gegenstand ihrer Betrachtung gewählt und selbst der begeistertste Verkünder der Spencerschen Lehre auf deutschem Boden, O. Gaupp sagt: „Der Entwicklungsbegriff hat ohne Zweifel in der klassischen deutschen Philosophie immer eine hervorragende Rolle gespielt“[1]). Es kann also nichts Unrichtigeres geben als die Behauptung, daß erst Spencer die Bedeutung der Entwicklungsgedanken erkannte oder gar daß er der Erste war, der eine Entwicklungslehre vorgetragen habe. Richtig ist vielmehr, daß er, ähnlich wie Heraklit, den Entwicklungsbegriff auf alles „Erkennbare“ ausdehnte und umfassend zu begründen bestrebt war.

3. Den Grundgedanken der Spencerschen Evolutionslehre bildet die Behauptung eines sich fortwährenden Änderns im Geschehen, eines Werdens, welches das Sein (Beharren) so gut wie ausschließt. Wenn im Sinne unseres Philosophen vom Sein (Beharren) die Rede ist, so handelt es sich nur um etwas Vorübergehendes, oder um ein Differenziale des Werdens, immer um etwas das als etwas Nebensächliches hingestellt wird.

Ich aber halte dafür, daß das Entstehen, und zwar die reine Form dessen, was wir als „gewöhnliches Entstehen“ bezeichnet haben, im Weltgeschehen auch ein neben dem Werden bestehendes Sein (Beharren) zur Folge hat. Wir haben ja gesehen, daß jedes durch das „gewöhnliche Entstehen“ hervorgebrachte Ding sofort einem Beharrungszustand verfällt, also in ein Stadium des Seins (Beharrens) eintritt. Die anorganischen Naturkörper, welche man mit Recht als beharrliche Naturkörper bezeichnet hat, sind Repräsentanten eines langandauernden Seins (Beharren), welches so lange erhalten bleibt, bis die Bedingungen eines neuerlichen Entstehens eintreten. Die beharrlichen Naturkörper stellen sich dadurch in einen Gegensatz zu den lebenden Naturkörpern, welche, wie ich oben zeigte,

hältnis Spencers zu seinen Vorgängern und insbesondere über die ungerechtfertigte Ablehnung großer Philosophen, in deren Bahnen er unbewußt geht, spricht sich Stein tadelnd aus. Und man kann Stein nicht Unrecht geben, wenn er von Spencer sagt, er sei ein Monstrum von *„splendid isolation“*.

[1]) Herbert Spencer, von Otto Gaupp, Stuttgart 1897, S. 154.

potentiell einer unbegrenzten Entwicklung unterliegen; sie sind die wahren Repräsentanten des Werdens.

Daß das Sein der beharrlichen Naturkörper ein begrenztes ist, soll gar nicht in Abrede gestellt werden; es kann Hunderte und Tausende von Jahren anwähren. In den berühmtesten Mineraliensammlungen der Welt, welche seit einigen Jahrhunderten bestehen, haben sich die daselbst aufbewahrten Minerale sichtlich gar nicht verändert und die einzelnen Stücke haben vielleicht kein Milligramm an Gewicht verloren. Das muß wohl den Eindruck erwecken, daß das Sein (Beharren) dieser Körper nicht etwas Nebensächliches und deshalb zu Vernachlässigendes ist. Und wie verhalten sich diese Minerale erst an ihren natürlichen Lagerstätten? Manche davon sind wohl daselbst im Laufe der Zeit chemisch geändert worden und haben den Charakter anderer Mineralspezies angenommen; viele aber unter ihnen mögen im Schoße der Erde schon Jahrtausende unverändert verharren[1]). Diese weitverbreitete und lange andauernde Unveränderlichkeit der beharrlichen Naturkörper und überhaupt der chemischen Individuen hat ihren Grund in der Art des Entstehens, welchem unmittelbar das Beharren folgt, falls nicht sekundäre Verhältnisse, wie ich schon dargelegt habe, zu einem neuerlichen Entstehen führen. Die Art der Entstehung der chemischen Individuen begünstigt also ihr Sein (Beharren).

Damit ist eine neue Stütze für den Satz gewonnen: Im „Erkennbaren" des Weltgeschehens hat man sowohl ein Sein (Beharren), als ein Werden anzuerkennen.

Die Tatsachen, welche mich zu der Auffassung des „gewöhnlichen Entstehens" führten, werden von Spencer kaum beachtet, und die wenigen von ihm erörterten einschlägigen Fälle werden bei seinem Bestreben, in allem Entwicklung zu

[1]) Spencer hat (Grundlagen, S. 534) das Beharren der anorganischen Naturkörper nicht ganz außer acht gelassen und sogar zugegeben, daß sie möglicherweise sogar durch unendlich lange Zeit sich unverändert erhalten können. Da diese Körper aber einmal doch eine Disintegration erfahren müssen, hat er den Beharrungszustand als einen der Entwicklung nebengeordneten Begriff zugunsten einer allein herrschenden Evolution unberücksichtigt gelassen. Man vgl. dagegen Note 1 auf S. 146, wo Spencers Angabe zu finden ist, daß die anorganischen Körper sich fortwährend ändern und selbst durch geringes Steigen und Sinken der Temperatur fortwährend Integrationen und Disintegrationen ausgesetzt sind.

sehen, auf eine besondere Form der Entwicklung zurückgeführt, die er zum Unterschiede von der gewöhnlichen als einfache Entwicklung bezeichnet. Er führt nur zwei Fälle einfacher Entwicklung vor. Einen dieser beiden Fälle habe ich schon oben berührt: die Entstehung von festem Salmiak durch Abkühlung von gasförmigem Salmiak. Hierüber spricht sich Spencer folgendermaßen aus: „Wenn man ein wenig Ammoniaksalz (Salmiak) oder einen anderen verflüchtigbaren festen Körper erwärmt, so wird er durch die aufgenommene Molekularbewegung disintegriert und steigt als Gas auf. Sobald aber das erzeugte Gas mit einer kalten Oberfläche in Berührung kommt und seinen Überschuß an Molekularbewegung an dieselbe abgibt, so greift die Integration Platz, die Substanz nimmt die Form von Kristallen an. Dies ist ein Fall von einfacher Entwicklung. Der Vorgang der Konzentration des Stoffes und der Zerstreuung von Bewegung vollzieht sich hier nicht allmählich, durchläuft hier nicht verschiedene Stufen, die beträchtliche Zeiträume in Anspruch nehmen; sondern nachdem die Molekularbewegung, die den Stoff in den gasförmigen Zustand übergeführt hatte, verloren gegangen ist, geht derselbe plötzlich in den vollkommen festen Zustand über. Das hat zur Folge, daß neben der primären keine wahrnehmbaren sekundären Andersverteilungen einher gehen."

Was Spencer „einfache Entwicklung" nennt, diese mit Plötzlichkeit erfolgende Umgestaltung, kann unmöglich auf den Begriff der Entwicklung zurückgeführt werden. Dies gilt für die Umwandlung von festem Salmiak in gasförmigen. Was aber die Umwandlung von gasförmigem Salmiak in kristallisierten Salmiak anlangt, ein Vorgang, den Spencer gleichfalls der „einfachen Entwicklung" unterordnet, so liegt hier ein doppelter Prozeß vor: erstlich die Vereinigung der Gasmoleküle zu festen Partikeln und zweitens die gesetzmäßige Verbindung der letzteren zu Kristallen, indem die Anordnung der Teilchen in der Weise erfolgt, daß die kristallographischen Achsen der festen Partikel fortlaufend parallel zu liegen kommen.

Der ganze Prozeß vollzieht sich plötzlich; aber, was Spencer nicht hervorgehoben hat, keineswegs zeitlos. Und da in dem angeblichen einheitlichen Prozesse der Umwandlung von gasförmigen in kristallisierten festen Salmiak, wie wir ge-

sehen haben, eigentlich zwei Phänomene vereinigt sind, nämlich die Entstehung der festen Salmiakpartikeln und die Anordnung derselben zu Kristallen, so erscheint es doch notwendig, sich über die relativen Geschwindigkeiten dieser beiden voneinander verschiedenen Prozesse zu orientieren. Sobald ein festes Salmiakpartikelchen gebildet ist, geht es als solches, wie jeder andere durch „gewöhnliches Entstehen" gebildete Körper in den Beharrungszustand über. Die Kristallbildung aber schreitet so lange kontinuierlich fort, als die Bedingungen der Kristallisation gegeben sind, wozu auch der Substanzzufluß gehört, und dieser Kristallisationsvorgang kann stunden-, tagelang und noch länger dauern. Aber da zum Spencerschen Versuch nur „ein wenig Ammoniaksalz" verwendet wurde, mußte das Wachstum der Kristalle rasch aufhören und deshalb scheint es, als würden beide Prozesse: die Entstehung der festen Ammoniaksalze und die Kristallbildung plötzlich mit gleich großer Geschwindigkeit erfolgen. Bei entsprechender Versuchsanstellung setzt sich der Kristallisationsprozeß (Wachstum der Kristalle) lange fort, während jeweils die Entstehung der festen Substanzteilchen des Salmiaks mit außerordentlicher Geschwindigkeit erfolgt und sofort unterbrochen wird.

In dem vorgeführten Fall einer einfachen Entwicklung im Sinne Spencers liegt also nach meiner Auffassung erstens die Entstehung der festen Substanz und zweitens die potentiell zur Weiterentwicklung befähigte Kristallisation. Diese auf Wachstum beruhende Kristallbildung kann man als Entwicklung bezeichnen, nicht aber die stets rasch abgeschlossene Entstehung der festen aus der gasförmigen Substanz; Spencers „einfache Entwicklung" entspricht weder unseren Erfahrungen über alle klar ausgesprochenen Entwicklungen noch all den Vorstellungen, die man sich über Entwicklung machen kann. Als Argument für die Anwendung des Entwicklungsprinzips auf die „einfache Entwicklung" führt Spencer strenge genommen nur die Integration an, welche von ihm so häufig gebrauchte Wort einen durchaus nicht gleichen Sinn hat (s. oben die Note auf S. 146), in dem beschriebenen Fall der einfachen Entwicklung aber gar nur Konzentration der Substanz bedeutet. Auf das Eintreten einer Konzentration des Stoffes (inklusive der diesen Zustand bedingenden Bewegung) den Begriff der Entwicklung zu fun-

dieren, kann nach meiner Auffassung nicht dazu beitragen, den Entwicklungsbegriff zu fördern, führt hingegen zu einer Zersetzung oder — *sit venia verbo* — Verwässerung dieses doch so wichtigen Begriffes.

Ich kann nicht umhin, auch des zweiten Falles einfacher Entwicklung zu gedenken, welchen Spencer anführt. Es handelt sich da um die Kristalle, welche sich aus ihren Lösungen absetzen. Dieser Fall wird von Spencer genau so wie der vorangegangene erklärt. Auch hier wird auf die Plötzlichkeit der Erscheinung aufmerksam gemacht und letztere als durch Integration hervorgerufen erklärt. Aber noch deutlicher als im früher angeführten Falle erkennt man, daß die hier vorgeführte „einfache Entwicklung“ auf zwei hintereinander auftretenden Prozessen beruht, nämlich auf der Entstehung der festen Teilchen der vorher gelöst gewesenen Substanz und der darauf folgenden Kristallisation. Ich verweise auf das, was ich oben, auf Grund der Jonentheorie über die Entstehung von aus Lösungen sich abscheidenden Kristallen gesagt habe, um zu zeigen, daß die Entstehung der festen Substanz der Kristalle und des Wachstums der Kristalle, welchen Prozeß man mit guten Gründen als Entwicklung auffassen kann, zwei verschiedene Dinge sind. Die Entstehung geht sprungweise vor sich, die Kristallisation eines gelösten Stoffes, wie jede Kristallisation sukzessive, was man namentlich beim Auskristallisieren aus Lösungen leicht beobachten kann, wo sich das Wachsen der Kristalle durch Stunden, Tage, Monate und noch längere Zeit verfolgen läßt.

4. Wie ich oben nach Spencers Autobiographie mitteilte, haben erst die entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen von K. E. v. Baer den bedeutungsvollen Gedanken der Entwicklung in Spencer erweckt, nachdem er durch vorangegangene Arbeiten sich eine Ansicht über den allgemeinen Fortschritt in vielen Gebieten gebildet hatte. Diese vorangegangenen Arbeiten betrafen Probleme der Soziologie und Ethik. So ist es wie bei Darwin und Wallace doch die naturwissenschaftliche Erfahrung gewesen, welche auch Spencer auf das Studium der Entwicklung gelenkt hat. Und so war die auf zoologischem und botanischem Gebiete hervorgewachsene Entwicklungsgeschichte die Urquelle der modernen Entwicklungslehre.

Spencer übernahm von K. E. von Baer den Gedanken,

daß die organische Entwicklung ein Prozeß sei, der vom Homogenen zum Heterogenen führt. Im Vergleiche zu den tiefen anatomischen, physiologischen und zytologischen Erfahrungen, welche die Grundlage dieses Gedankens bildeten, war dieser fast ein Gemeinplatz, denn alles was planmäßig wird, ein Baum ebenso wie ein Haus, zeigt auf der Höhe seiner Entwicklung stets eine Heterogenität im Vergleich zu früheren Stadien des Bestandes. Allein Spencer war ja, schon in Hinsicht auf den von ihm konstatierten allgemeinen Fortschritt im Geschehen, bestrebt, dem Entwicklungsgedanken einen möglichst großen Umfang zu geben und deshalb war ihm der Baersche Satz willkommen. Es gelang ihm aber, plausibel zu machen, daß die Homogenität die Veranlassung zu Veränderungen und Umgestaltungen durch äußere Kräfte werde, so daß, wie er glaubte, mit Notwendigkeit die Heterogenität der Homogenität folgen müsse. Spencer hat diesem Gegenstand ein eigenes Kapitel gewidmet[1]), welches mit folgenden Worten schließt: „Das absolut Gleichartige muß seinen Gleichgewichtszustand verlieren, und das relativ Gleichartige muß einem relativ ungleichartigen Zustand anheimfallen. Was von irgend einer ganzen Masse gilt, hat auch für die Teile, in welche sie sich sondert, seine Gültigkeit. Die Einförmigkeit jedes solchen Teiles muß ebenso unvermeidlich und aus denselben Gründen in Vielförmigkeit aufgehen, wie diejenige des ursprünglichen Ganzen.“ Dieser Satz gründet sich fast durchaus auf Vorkommnisse der leblosen Welt, auf chemische und physikalische an den Anorganismen zu beobachtenden Vorgänge. Ich führe ein sehr einleuchtendes Beispiel vor. In den Grundlagen meint er[2]): „Es ist bereits so oft auf die allmähliche Bildung einer Kruste um die ursprünglich feurig-flüssige Erde Bezug genommen worden, daß es überflüssig erscheinen möchte, hier nochmals darauf zurückzukommen. Gleichwohl ist sie bisher noch nicht mit Rücksicht auf das zu behandelnde allgemeine Prinzip (Unbeständigkeit des Gleichartigen) betrachtet worden. Sie muß daher hier als eine notwendige Folge der Unbeständigkeit des Gleichartigen hervorgehoben werden. In dieser Abkühlung und Erstarrung der Erd-

---

[1]) Grundlagen XIX. Die Unbeständigkeit des Gleichartigen S. 406—435.
[2]) S. 415.

oberfläche haben wir eines der wichtigsten Beispiele jener Umänderung eines eingestaltigen in einen vielgestaltigen Zustand vor uns, die an jeder Masse infolge dessen vor sich geht, daß ihre verschiedenen Teile verschiedenen Bedingungen ausgesetzt sind." Auch die anderen Spezialfälle, welche von Spencer angeführt werden, sprechen für die Richtigkeit des aufgestellten Satzes.

Doch scheint es mir, daß für den wichtigsten Fall der Entwicklung, nämlich für die organische Entwicklung, dieser Satz keine allgemeine Geltung besitze. Im großen ganzen sieht man allerdings bei der Entwicklung einer Pflanze oder eines Tieres eine fortschreitende Heterogenität sich einstellen und da wäre man geneigt anzunehmen, daß gerade die erste Anlage eines Organismus, also z. B. das Ei (der Tiere, oder die Eizelle der höheren Pflanzen) die größte Homogenität besitzen müßte. Wenn man aber bedenkt, daß aus einer solchen allerdings sehr homogen erscheinenden Anlage unfehlbar und in strenger gesetzmäßiger Aufeinanderfolge ein ganz bestimmter, häufig hoch zusammengesetzter Organismus hervorgeht (z. B. eine Eiche oder ein Rind), so wird man wohl vermuten dürfen, daß diese erste Anlage, so homogen sie ohne entsprechende Präparation erscheinen mag, doch eine große Komplikation der Struktur besitzen müsse. Die überraschenden Resultate der in neuerer Zeit durchgeführten karyokinetischen Forschung ließen uns bereits tiefe Einblicke in die feinere Struktur des bei den Entwicklungsvorgängen in so hohem Grade beteiligten Zellkerns tun, und auch über den Bau des Protoplasma hat man heute ganz andere Ansichten wie zu den Zeiten von K. E. v. Baer und Th. Schwann, wo man das Protoplasma noch als eine Eiweißlösung oder sonstwie homogene Flüssigkeit ansah[1]. Es fängt also die Entwicklung eines hochzusammengesetzten pflanzlichen oder tierischen Organismus mit einer Zelle an, welche vielleicht im Vergleiche mit all jenen Zellen, die ein solcher Organismus ausbildet, am höchsten differenziert, jedenfalls aber bereits sehr kompliziert gebaut ist. Die Aussage, daß die Entwicklung stets vom Homogenen zum Heterogenen fortschreite,

[1]) Über die feinere Struktur des Protoplasma s. Wiesner, Die Elementarstruktur und das Wachstum der lebenden Substanz. Wien, Hölder, 1892.

kann somit nicht als strenge und allgemein geltend aufgefaßt werden.

Übrigens urteilt Spencer zu verschiedenen Zeiten verschieden über das Gewicht dieses Charakters seines Prinzips. Während der Zeit, als er durch K. E. v. Baer angeregt, den Entwicklungsgedanken zu verfolgen begann, stellte er den Übergang vom Homogenen zum Heterogenen als Charakter in der Entwicklung in die erste Linie. Später hat er, wie oben angegeben wurde, die Bedeutung dieses Charakters mehr in die zweite Linie, insbesondere gegenüber der Integration, gestellt. Nichtsdestoweniger hat er bis ans Ende seiner Untersuchungen stets auf das Verhältnis des Homogenen zum Heterogenen bei der fortschreitenden Entwicklung geachtet.

5. Spencer unterscheidet wohl strenge die *evolution* (Entwicklung) von der *dissolution* (Auflösung), indem er vor allem die Integration der ersteren, die Disintegration der letzteren zugrunde legt. Allein er faßt beide doch unter dem erweiterten Evolutionsbegriff zusammen, indem er die Dissolution nur als Ergänzung *(complement)* der *evolution* betrachtet[1]). Dadurch wird, glaube ich, der so wichtige Begriff der Entwicklung getrübt. Denn es handelt sich in der „Auflösung" nicht um eine Unterordnung unter den Begriff der Entwicklung, sondern geradezu um einen Gegensatz zu ihr. Es gibt ja zahllose derartiger begrifflicher Gegensätze, die alle darauf hinauslaufen, daß Zustände, welche durch das eine Prinzip geschaffen werden, durch das andere wieder aufgehoben werden. Ich wähle als Beispiel die in der Pflanzen- und Tierphysiologie so häufig verwendeten Grundbegriffe Assimilation und Dissimilation. Was durch Assimilation an plastischer Substanz gewonnen wird, kann durch Dissimilation wieder zerstört werden, und wird zum Teil faktisch zerstört. Nirgends wird die Dissimilation als Ergänzung der Assimilation, sondern stets als ihr Gegensatz angesehen. Offenbar hat Spencer das Verhältnis der Entwicklung zur

---

[1]) So in der Autobiographie, welche 1904 erschien. In den *First Principles*, welche viel früher erschienen (1. Aufl. 1862) sagt Spencer (Grundlagen S. 552) gelegentlich der Erklärung von Entwicklung und Auflösung, daß dieselben zueinander in einem gegensätzlichen Verhältnis stehen, was wohl seiner sonst ausgesprochenen Formulierung des allgemeinen Evolutionsbegriffes widerspricht.

Auflösung in seiner Weise dargestellt, um, was er ja auf verschiedene andere Weise durchgeführt hat, dem Evolutionsprinzip eine ganz allgemeine Geltung zu verschaffen.

6. Um die Dissolution als bloße Ergänzung der Entwicklung darzustellen, bedient sich Spencer einer Erklärungsweise, welche ich nicht als zutreffend ansehen kann[1]). Die Zunahme der Heterogenität müsse nach seiner Argumentation eine begrenzte sein und müsse in einen Gleichgewichtszustand einmünden. Weil aber das Äquilibrium nicht von ewigem Bestand sein könne, so muß mit der Zeit die Entwicklung in Auflösung übergehen. Es ist von vornherein, nämlich ohne die tatsächlichen Verhältnisse zu kennen, nicht einzusehen, warum einem Äquilibrium von Homogenität und Heterogenität notwendigerweise mit der Zeit eine Auflösung folgen müsse; es erscheint aus logischen Gründen ebenso berechtigt, nach erreichtem Äquilibrium auch eine Rückkehr zur Entwicklung anzunehmen. In allen klar ausgesprochenen Fällen hängt der Eintritt der Integration oder der Eintritt der Disintegration gar nicht von dem häufig sehr schwer zu ermittelndem Verhältnis an Homogenität und Heterogenität ab, sondern von bestimmten Bedingungen der Integration und Disintegration. Dies lehrt ja auf das Anschaulichste die in der grünen Pflanze stattfindende Assimilation der Kohlensäure und des Wassers. In der grünen Pflanze wird, entsprechende Temperatur und sonstige allgemein erforderliche Vegetationsbedingungen vorausgesetzt, solange aus Kohlensäure und Wasser Stärke gebildet, als Licht (von bestimmter Intensität und Brechbarkeit) auf die grünen Organe einwirkt. Die Stärkebildung hört aber sofort auf, wenn die Pflanze sich im Dunkeln befindet. Nun wird allerdings ein Teil der im Lichte sich bildenden Stärke infolge von Atmung dissimiliert, aber die Assimilation überwiegt die Dissimilation, sonst würde man die gebildete Stärke nicht sehen. Hingegen gibt es im Dunkeln gar keine Assimilation, sondern bloß Dissimilation, die sich in der (partiellen) Auflösung der Stärke zu erkennen gibt. Bei sinkender Lichtstärke kann es vorkommen, daß Assimilation und Dissimilation sich das Gleichgewicht halten, das heißt also, daß in einer bestimmten Zeit ebensoviel Stärke gebildet wird

[1]) Über diese s. Autobiographie Bd. II, S. 103.

als durch Dissimilation verloren geht. Dieser Gleichgewichtszustand, den man auch als ein Äquilibrium im Sinne Spencers auffassen darf, hat aber für den Aufbau oder die Zerstörung der Stärke nichts zu bedeuten: die Integration von Kohlensäure und Wasser zu Stärke, geht wie deren Disintegration zu Kohlensäure und Wasser ausschließlich unter den Bedingungen der Assimilation, beziehungsweise der Atmung vor sich.

Wenn man die ganze Geschichte eines pflanzlichen Individuums von der Entwicklung des Keimes an bis zur Ausbildung des Keims verfolgt, so wird man wohl im ganzen Verlaufe des Lebens einer solchen Pflanze kleine Schwankungen zwischen Homogenität und Heterogenität bemerken. Aber, so frage ich: wo liegt in der ganzen Entwicklung eines solchen Individuums das große Äquilibrium, welches zur vollständigen Disintegration, also zur Auflösung führen soll? In der Blüte? Aber auch die Blüte entwickelt sich in bestimmten Teilen weiter und erzeugt schließlich den Keim, welcher die Anlage einer neuen Pflanze bildet, so daß, wie ich schon oben sagte, diese Pflanze wie jeder Organismus potentiell sich ins Unbegrenzte weiterentwickelt, ohne einer vollständigen Auflösung zu verfallen. Für das pflanzliche Individuum, welches wir hier im Auge halten, beginnt die vollständige Auflösung erst dann, wenn es, von den zur Fortpflanzung dienenden Samen befreit, vollkommen abgestorben ist. Dann fällt es der Verwesung (vollkommenen Auflösung) anheim. Diese Dissolation hat aber mit ihrer Evolution nichts zu tun.

Ich glaube durch diese kurze Auseinandersetzung dargetan zu haben, daß der von Spencer aufgestellte Satz, daß das von ihm angenommene Äquilibrium zur schließlichen Auflösung führen müsse, zum mindesten keine allgemeine Geltung habe.

7. Nach der oben mitgeteilten Spencerschen Weltformel der Entwicklung wäre alles auf sie bezügliche Geschehen physikalisch, also mechanisch zu begreifen; und so weit es sich um materielles Geschehen handelt, kann die Sache auch nicht anders zu verstehen sein. Spencer zieht aber den Kreis dessen, was dem Gesetz der Entwicklung nach seiner Ansicht unterliegt, Materielles und Geistiges, so weit, daß die Frage, um die es sich handelt, doch noch einer Prüfung bedarf.

In betreff der gesamten leblosen Welt, mag es sich um

Himmelskörper oder irgend ein anorganisches der Veränderung unterworfenes Objekt unserer Erde handeln, trifft Spencers Formel zweifellos zu; allein schon rücksichtlich der Lebewesen ist zu erwägen, inwieweit wir die Entwicklung mechanisch zu begreifen vermögen. Die Entwicklungsgeschichte der Pflanzen und der Tiere wurde bis in die neuere Zeit ausschließlich descriptiv betrieben. So wie Linné und die ihm folgenden Systematiker Einen Entwicklungszustand, nämlich den nach ihrer Ansicht vollkommensten Zustand einer Pflanze oder eines Tieres beschrieben und durch Vergleichung der Formen das System des Pflanzen- oder des Tierreiches abzuleiten suchten, so beschrieben die Vertreter der Entwicklungsgeschichte verschiedene Stufen der Entwicklung, also z. B. bezüglich des Pflanzenreiches nicht nur den von den Systematikern descriptiv behandelten Zustand der Pflanze im blühenden Zustand, sondern möglichst viele Entwicklungsstufen, teils solche, welche der Blüte vorangehen, teils solche, welche der Blüte folgen. Durch diese descriptive Behandlung der Entwicklung erzielten sie nicht nur eine weitaus tiefere Begründung des natürlichen Systems als die Beschreiber der fertigen Zustände; es gelang ihnen auch, die Organe der Pflanzen und Tiere auf einfachere Bildungszustände, sodann die Organe und Gewebe auf einfacher gebaute Anlagen und schließlich auf die erste Anlage des Organismus, auf die Eizelle zurückzuführen. Der immer noch vollauf im Gange befindlichen deskriptiven Entwicklungsgeschichte folgte das durch W. Roux ins Leben gerufene Studium der Entwicklungsmechanik, oder vielleicht richtiger gesagt, der experimentellen Entwicklungsgeschichte, welche auf Grund des Experimentes das Studium der Entwicklung zu fördern versucht, in der Absicht, schließlich die Vorgänge der Entwicklung auf mechanische Vorgänge zurückzuführen. Auf diesem modernen Forschungsgebiete sind bereits viele wichtige Tatsachen gefunden worden, allein das Hauptziel, die Mechanik der Entwicklung, ist bisher nicht erreicht worden, wenn es auch insbesondere auf botanischem Gebiete, wo die Verhältnisse verhältnismäßig einfacher sich gestalten, gelungen ist, einige freilich untergeordnete Zustände der Entwicklung mechanisch zu deuten. Wie Roux sehr richtig sagt, ist das Gebiet der Entwicklungsmechanik ein überaus schwieriges, da der Forscher häufig genug

zwischen der Scylla zu einfacher Erklärungen und der Charybdis metaphysischer Anschauungen sich hindurchkämpfen muß[1]). Diesen Bemerkungen ist wohl zu entnehmen, daß man noch sehr weit davon entfernt ist, die organische Entwicklung mechanisch, oder wie Spencer sagt, physikalisch zu begreifen.

Um wieviel weniger wird man das Superorganische, nämlich die durch Menschengeist geschaffenen Organisationen, wie es Spencer anstrebt, physikalisch zu deuten vermögen.

8. Alle Veränderungen, welche sich im Organischen, Anorganischen und Superorganischen vollziehen, unter den Begriff der Entwicklung zu stellen, wie es Spencer unternommen, erfordert die Aufstellung von Analogien, welche wohl nicht immer berechtigt erscheinen, da hierbei häufig äußere Ähnlichkeiten inneren Grundcharakteren gleichgesetzt werden.

Die wissenschaftliche Begründung der Entwicklung ist von den organischen Naturwissenschaften ausgegangen. Schon die Übertragung des Entwicklungsgedankens auf das anorganische Gebiet hat den im Organischen so einheitlich ausgeprägten Entwicklungsbegriff so stark verschoben, daß es wünschenswert erscheint, die organische Entwicklung von der so verschieden ausgeprägten anorganischen Entwicklung scharf zu sondern. Es scheint mir sehr bezeichnend, daß Arrhenius seinem berühmten Werk über die Schicksale der Himmelskörper nicht den dem modernen Sprachgebrauche entsprechenden Titel: Die Entwicklung, sondern den Titel: Das Werden der Welten gegeben hat[2]). Was aber Spencers Unternehmen, das Superorganische unter seine oben (S. 143) mitgeteilte Formel der Entwicklung zu stellen, anbelangt, so möchte ich eine Stelle aus Kant zitieren, welche auf diesen Gegenstand bezogen werden kann. Sie lautet: „Genau zu reden, hat die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Kausalität, die wir kennen," und fügt in einer Anmerkung hinzu: „Man kann umgekehrt einer gewissen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den genannten unmittelbaren Naturzwecken Licht geben. So hat man sich bei einer neuerlich

---

[1]) Archiv für Entwicklungsmechanik, herausgegeben von W. Roux, Leipzig 1895. Einleitung, S. 23.

[2]) Arrhenius, Das Werden der Welten. Leipzig 1907.

unternommenen gänzlichen Umbildung eines großen Volkes zu einem Staate des Wortes Organisation häufig für Einrichtungen der Magistraturen usw. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient [1])." Kant hatte hier also Verhältnisse im Auge, welche dem Spencerschen Superorganischen entsprechen; er ist aber weit davon entfernt, das Superorganische mit dem Organischen in dem Sinne zu vereinigen, wie es Spencer getan hat, der beide dem gleichen Entwicklungsgesetze untergeordnet hat.

Durch die von Spencer versuchte Ausdehnung des Entwicklungsgedankens auf alles im Körperlichen und Geistigen Wahrnehmbare, mit Einschluß aller Zustände im Staate, in der Gesellschaft usw., allerdings auch unterstützt durch den von Darwin am meisten geförderten Gedanken der phylogenetischen Entwicklung, ist der Entwicklungsgedanke zum mächtigsten Schlagwort der Gegenwart geworden. Man hat aber auch die Bedeutung der Entwicklung als eine geradezu revolutionierende bezeichnet. Letzteres Wort wurde von dem auf deutschem Boden begeistertsten Anhänger Spencers geprägt und als Ruhmestitel der Evolutionsphilosophie ausgesprochen [2]). Dieses Wort ist ganz richtig. Unter dem Einfluß der Entwicklungslehre erfolgte, namentlich im Gebiete der organischen Naturwissenschaft, eine starke Umgestaltung. Aber die Medaille hat auch ihre Kehrseite: Durch die im Gefolge der Ausdehnung der Entwicklungsgedanken verursachte Gleichsetzung von Veränderung und Entwicklung entstanden viele Unklarheiten und falsche Vorstellungen, welche zu Konflikten reichlich Anlaß gegeben haben. Insbesondere die falsche Vorstellung, als läge im Begriffe der Entwicklung eine erklärende Kraft [3]) oder ein Grundprinzip der Anschauung, wie etwa die Atome für den Materialismus [4]), mußte zurückgewiesen werden. Am klarsten hat sich Huxley über den Begriff der Entwicklung, so weit er uns derzeit verständlich ist, ausgesprochen,

---

[1]) Kant, Kritik der Urteilskraft, § 65.

[2]) Otto Gaupp, l. c. S. 154.

[3]) Reinke, Philosophie der Botanik, Leipzig 1905, widerlegt S. 130 diese Behauptung.

[4]) Vgl. L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart 1903, S. 50.

indem er sagte: „Es ist sehr wünschenswert, daß man sich gegenwärtig halte, daß Entwicklung keine Erklärung des Naturgeschehens ist, sondern eine verallgemeinerte Angabe über die Wege und Ergebnisse dieses Geschehens[1].“ Solange wir in das Wesen der am besten studierten Form der Entwicklung, nämlich der organischen, wie ich oben zeigte, so wenig eingedrungen sind, daß man trotz einer erdrückenden Tatsachenmasse über den historischen Gang der Entwicklung sagen muß: man kenne nur ihre Außenseite, wird man wohl den Ausspruch Huxleys beistimmen müssen.

9. Es ist oben schon hervorgehoben worden, daß Spencer im „Erkennbaren“ nur ein Werden (Entwicklung im weiteren Sinne) sieht und das Sein (Beharren) höchstens als etwas weiter nicht zu Beachtendes, ganz Nebensächliches oder aber mit Rücksicht auf den Gang der Entwicklung nur als ein Differentiale des Werdens ansieht.

Ich bin durch das Studium des von Spencer gänzlich unberücksichtigt gelassenen „Entstehens“ und speziell jener ganz realen Form desselben, welche ich oben als „gewöhnliches Entstehen“ bezeichnete, zu dem Resultate gelangt, daß das dem plötzlichen Eintritt des „gewöhnlichen Entstehens“ unmittelbar folgende Beharren des Entstandenen zu einer so reichen Quelle des Seins (Beharrens) wird, daß dieses freilich begrenzte Sein im „Erkennbaren“ nicht unberücksichtigt bleiben darf.

Meine Auffassung des Seins (Beharrens) stützt sich ebenso auf Anschauung wie Spencers Werden und ist ebensowenig rein spekulativer Natur wie dieses. Bei dieser meiner Auffassung sehe ich ab von jener Antinomie des Seins und Werdens, welche als Keim schon in der Gegenüberstellung der Lehren von Heraklit und Parmenides gelegen ist, und bis in die neueste Zeit hinein die Denker beschäftigt[2]. Aber auch Spencer hat diese Antinomie nicht berücksichtigt, sondern läßt sich bei allen seinen die Entwicklung betreffenden Auffassungen, wie schon bemerkt, bloß durch die Anschauung leiten. Auch abstrahiere ich auf meinem empiristischen Standpunkte von jener

---

[1]) Huxley, Soziale Essays. Deutsche Ausgabe von Tille, Weimar 1897, S. 227.

[2]) Siehe Houston Stewart Chamberlains, Kant, S. 462ff. und S. 510ff.

Auffassung des Seins, derzufolge im Fluß der Zeit jedes „es ist" sofort in ein „es war" umgewandelt wird[1]), wodurch ein (bleibendes) Sein natürlich ausgeschlossen erscheint; sondern habe das Sein als Gegensatz vom Werden im Auge, indem sich mir das Sein als ein Beharren darstellt, welches trotz der Flucht der Zeit erhalten bleibt, während das Werden im Laufe der Zeit als fortwährende Veränderung sich darstellt.

Ich habe deshalb im obigen Texte stets dem Worte „Sein" in Parenthese das Wort „Beharren" beigefügt. Es mußte mir ja darauf ankommen, das „Beharren" zu betonen, denn gerade das „Beharren" ist es, und nicht das „Sein" im philosophischen Sinne, was Spencer gegenüberr der Entwicklung so ganz in den Hintergrund treten läßt, eine Auffassung, welcher ich, namentlich auf Grund meiner Feststellung über das Wesen der „gewöhnlichen Entstehung", entgegenzutreten mich genötigt sah.

Während Spencer alles Geschehen im „Erkennbaren" einzig und allein auf Entwicklung (allerdings mit Einschluß der Auflösung) zurückführt, leiten mich die von mir gewonnenen Einsichten zu dem Schlusse, daß man im „Erkennbaren" als gleichberechtigte Faktoren zu unterscheiden habe: Entstehung, Entwicklung und Auflösung.

Bei der von mir versuchten Aufstellung geht allerdings die von Spencer konstruierte Einheit verloren, allein es werden die Erscheinungen, wie ich glaube, doch in einen ungezwungeneren und naturgemäßeren Zusammenhang gebracht.

10. Die Spencersche Evolutionsphilosophie ist mit Konsequenz durchgeführt und hätte nicht zustande kommen können, wenn der Autor nicht mit zäher Ausdauer und großem Scharfsinn die Wege ausfindig zu machen gesucht hätte, die seinem

---

[1]) Huxley l. c. S. 261 hat in seiner kurzen Diskussion über Sein und Werden sowohl das bekannte Heraklitsche Gleichnis vom Fluß, als die plötzliche Umwandlung von „es ist" in „es war" gebracht. Aber während er in den betreffenden Anmerkungen Heraklit zitiert, hat er es unterlassen, die in der Flucht der Zeit erfolgende Umwandlung von „es ist" in „es war" auf die Quelle zurückzuführen. Ich kannte diese Quelle auch nicht und befrug deshalb Herrn Prof. A. Stöhr, welcher die Güte hatte, mich zu belehren, daß dieses klare Bild der Flucht der Zeit der überlieferten Schrift des Parmenides περὶ φύσεως angehört, und mir zu erklären, in welchem Zusammenhange die genannten Worte mit der Seins-Lehre des Parmenides stehen.

Plane widerstrebenden Hindernisse zu beseitigen, was ihm aber nicht gelungen ist.

Die von Spencer angestrebte Evolutionsphilosophie dürfte, trotz der vielen tiefen Einsichten, welche wir seinen umfassenden, alle Bereiche des menschlichen Wissens berücksichtigenden Studien über Entwicklung verdanken, als einheitliches, geschlossenes, philosophisches System nicht aufrecht zu erhalten sein, weil er den Entwicklungsgedanken, nach unten und oben, übertrieben hat. Nach unten: weil das, was er als einfache Entwicklung beschrieben hat, wie ich zeigte, nicht als Entwicklung gelten kann. Nach oben: weil das Superorganische, verglichen mit der am genauesten studierten Entwicklung, nämlich mit der organischen Entwicklung, sich zu sehr auf äußere Ähnlichkeiten stützt, die, um mit Kant zu sprechen, keine Wirklichkeiten sind. Selbst ein Bewunderer Spencers wie Gaupp[1]) bemerkt, daß die „Vereinheitlichung" des Wissens, die Spencer anstrebt, an vielen Stellen mehr scheinbar als wirklich ist.

11. Das Schicksal der Spencerschen Evolutionsphilosophie ist an das Schicksal der Lehre von der Evolution der beiden organischen Reiche geknüpft. Denn die organische Entwicklung bildet nicht nur den Ausgangspunkt dieser Philosophie, sondern sie findet gerade in dieser Form der Entwicklung das Vorbild für alle anderen Formen der Entwicklung. Und, was nicht übersehen werden darf: diese Philosophie ist getragen durch die in weiten Kreisen noch ungebrochene Macht des Darwinismus.

Darwins große Verdienste um die Neubelebung der Biologie und des Transformationsgedankens, worin er in unermüdlicher erfolgreicher Arbeit alle seine Vorgänger weit überragte, werden immer anerkannt werden müssen; allein seine spezifische Deszendenzlehre — die Selektionstheorie — ist ganz unzureichend, den Aufstieg der Organismen von den einfachsten Urformen aufwärts bis zum Menschen zu erklären. Und ein zweiter Mangel haftet der Darwinschen Lehre an. Im Leben der Organismen hat man zwei Grundeigentümlichkeiten zu unterscheiden: das Beharrungs- und das Veränderungsvermögen[2]).

---

[1]) l. c. S. 157.

[2]) Wiesner, Die organoiden Gebilde der Pflanzen. Lieben-Festschrift, Heidelberg 1906. Derselbe, Die Licht- und Schattenseiten des Darwinismus.

Während Linné das erstere, mit den Augen der Nachwelt betrachtet, zu sehr betonte, erkennen wir immer deutlicher, daß Darwin das Beharrungsvermögen der Organismen zu wenig berücksichtigte und dem Veränderungsvermögen eine so große Rolle zuwies, daß der vielfach wohlbegründete Begriff der „Art" zu zersplittern drohte.

Nun sind wir durch die epochemachenden Forschungen Mendels über Vererbung in ein ganz neues Stadium der organischen Naturbetrachtung eingetreten. Es erscheint das Beharrungsvermögen der Organismen durch den sicheren Nachweis der Erbeinheiten (Gen nach Johannsens Terminologie) so fest begründet, wie, allerdings mit anderen Argumenten, zu Zeiten Linnés. Hingegen erscheint die Ursache des Veränderungsvermögens der Organismen, wie zu Zeiten Linnés, noch in Dunkel gehüllt[1]). Denn nach den streng analytisch gehaltenen und mit großem Scharfsinn durchgeführten Unter-

---

Österr. Rundschau XVIII (1909), auch in dessen Werk: Natur — Geist — Technik, Leipzig, Engelmann 1910, abgedruckt. S. auch K. Diener, Paleontologie und Abstammungslehre. Leipzig, Göschen, 1910, S. 7.

Um nicht mißverstanden zu werden, sei der Unterschied angegeben, welcher zwischen dem Beharren der toten Substanz und dem Beharren der lebenden Wesen besteht. Die tote Substanz bleibt unter den Bedingungen ihres Entstehens unverändert; das Beharrungsvermögen der Organismen äußert sich hingegen darin, daß sie unter den Bedingungen ihrer Existenz in den aufeinanderfolgenden Generationen immer genau einen und denselben Entwicklungskreis durchlaufen, ohne also irgend eine Abänderung zu erfahren. Dem gegenüber besteht das Veränderungsvermögen der Lebewesen in ihrer Abänderung, welche zur phylogenetischen Entwicklung führt, die rücksichtlich der bloß den Beharrungsvermögen unterliegenden Organismen nicht existiert. — Anmerkungsweise möchte ich hier noch bemerken, daß die Bedeutung des Beharrens im Weltgeschehen, und zwar sowohl in der organischen als anorganischen Welt, von Spencer eigentlich gänzlich unerörtert geblieben ist, ja überhaupt die Tatsache des Beharrens fast unberücksichtigt geblieben ist. Der Wechsel im Beharren und Verändern scheint mir in Rücksicht auf das Geschehen im „Erkennbaren" von der gleichen Bedeutung zu sein, wie der von Spencer betonte Wechsel von Entwicklung (im engeren Sinne) und Auflösung. Eine tiefere Begründung dieser Bedeutung, welche ich übrigens in bezug auf das organische Reich schon früher gegeben habe, ginge aber über den Rahmen dieses kleinen Aufsatzes hinaus.

[1]) Linné hat bekanntlich den Gedanken ausgesprochen, daß vielleicht alle Arten einer Gattung von einer Spezies herrühren, ohne hierfür eine Erklärung zu geben.

suchungen Johannsens, „ist in Wirklichkeit das Evolutionsproblem eine offene Frage“[1]; womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß das, was man die phylogenetische Evolution nennt, nicht bestehe, sondern nur, daß diese Entwicklung anders gedeutet werden müsse, als es durch Lamarck, Darwin, Nägeli, de Vries u. a. geschehen ist. Womit natürlich auch wieder nicht gesagt sein soll, daß die genannten Forscher nicht wichtige Beiträge zur späteren Lösung der genannten wichtigen und schwierigen Frage geliefert hätten.

Da die neuesten Forschungen den Glauben an die durch Darwin versuchte Lösung des Evolutionsproblems mit der Zeit doch erschüttern müssen, so wird man dem Entwicklungsgedanken nicht jene überragende Bedeutung zusprechen dürfen, welche ihm die Spencersche Philosophie geben wollte[2].

---

[1]) Allgemeine Biologie (aus: Die Kultur der Gegenwart), Leipzig und Berlin 1915, S. 649ff.

[2]) Ich möchte hier zum Schlusse bemerken, daß ich von naturwissenschaftlicher Seite nirgends eine eingehende Kritik der Spencerschen Evolutionsphilosophie in der Literatur gefunden habe. Selbst Driesch (Philosophie des Organischen, 1909), der unter den Naturforschern noch am meisten das Bestreben bekundete, dem Entwicklungsbegriff näherzutreten, aber gleich Spencer den Begriff der „Entstehung“ im Vergleich zum Begriffe „Entwicklung“ gänzlich außer acht läßt, hat Spencers Evolutionsphilosophie unberücksichtigt gelassen. In welchen Punkten ich mit Driesch übereinstimme und in welchen ich von ihm abweiche, werde ich in der oben (S. 135) angekündigten Schrift erörtern.

VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH IN LEIPZIG.

Veröffentlichungen der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien

Band I: **Zur Ästhetik und Technik der bildenden Künste.** Akademische Reden von Sir Joshua Reynolds. Übersetzt von Dr. Eduard Leisching-Wien. XVIII und 325 Seiten. 1893. M. 7.—, geb. M. 9.—.

Reynolds gehört zu den Künstlern des vorigen Jahrhunderts, welche sich durch reichliches theoretisches und historisches Studium über ihre Kunst klar zu werden suchten. In den Schriften dieses Künstlers liegt ein beträchtlicher Reichtum richtiger Einsichten beschlossen, den die spätere spekulative Ästhetik vorschnell und selbstbewußt verachtet hat.

Band II: **Vorreden und Einleitungen zu klassischen Werken der Mechanik: Galilei, Newton, d'Alembert, Lagrange, Kirchhoff, Hertz, Helmholtz.** Übersetzt und herausgegeben von Mitgliedern der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. Mit Vorbemerkungen von Alois Höfler. VII und 257 Seiten. 1899. M. 5.—.

Die vorliegende Publikation ist ein neues erfreuliches Zeichen dafür, daß sich die Fäden zwischen den Naturwissenschaften und der Philosophie, die vor gar nicht langer Zeit ziemlich dünn geworden waren, wieder kräftiger spinnen. Die Zusammenstellung dieser Vorreden bietet jedem, der sich mit der Philosophie der Mechanik eingehender beschäftigen will, eine große Erleichterung.

Band III: **Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.** Neu herausgegeben mit einem Nachwort: **„Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik“** von Dr. Alois Höfler. 104 und 168 Seiten. 1900. M. 6.—.

Beilage zum XV. Jahresbericht (1902). 80 S. 1902. M. 2.—

Die Krisis des Darwinismus (Max Kassowitz, Richard v. Wettstein, Berthold Hatschek, Christian Freih. v. Ehrenfels, Josef Breuer). — **Die sozialethische Bedeutung der Musse** (Christian Freih. v. Ehrenfels). — **Die Erkenntnistheorie der ästhetischen Kritik** (Robert Eisler).

Beilage zum XVI. Jahresbericht (1903). 139 S. mit 1 farb. Taf. 1903. M. 4.60

Das Wesen der Begriffe (Twardowski, v. Kralik, Kreibig, v. Sterneck). — **Die Axiome der Geometrie** (Gerstel). — **Natur- und Kulturwissenschaft** (Menzel). — **Die Beeinflussung subjektiver Gesichtsempfindungen** (Urbantschitsch).

Beilage zum XVII. Jahresbericht (1904). 79 S. 1904. M. 2.—

Über mehrdimensionale Räume (E. Müller). — **Über den zentralen Sehakt** (S. Exner). — **Über die Notwendigkeit willenstheoretischer Betrachtungsweise neben der erkenntnistheoretischen** (G. Goldscheid). — **Der Wille zum Schmerz** (R. Eisler).

Beilage zum XVIII. Jahresbericht (1905). IV, 87 S. 1905. M. 2.40

Die stoische Lehre vom Fatum und Willensfreiheit (H. v. Arnim). — **Energetische Theorie des Glücks** (W. Ostwald). — **Über eine These Schopenhauers** (L. Boltzmann) — **Menschen- und Tiergehirn** (M. Benedikt). — **Über Raumvorstellung und Raumbegriff** (K. Siegel).

Beilage zum XIX. Jahresbericht (1906). IV, 89 S. 1906. M. 2.40

Grenzfragen der Mathematik und Philosophie (F. Klein und A. Höfler). — **Versuch einer Theorie der scheinbaren Entfernungen** (R. v. Sterneck). — **Schiller als Vorgänger des wissenschaftlichen Sozialismus** (J. Ofner). — **Philosophische Grundlegung der modernen Psychologie** (O. Ewald).

Beilage zum XX. Jahresbericht (1907). IV, 42 S. 1907. M. 1.50

Über optische anschauliche Gedächtnisbilder (Victor Urbantschitsch). — **Die Kategorientafel in Herders Metakritik** (K. Siegel). — **Gedächtnis und Phantasie** (E. Lucka).

Beilage zum XXI. Jahresbericht (1908). IV, 39 S. 1908. M. 1.50

Arteigenheit, Assimilation und Vererbung (F. Hamburger). — **Die Theorie der Organminderwertigkeit und ihre Bedeutung für Philosophie und Psychologie** (A. Adler). — **Roberto Ardigò und seine Beziehungen zur neueren Philosophie** (K. v. Roretz).

Beilage zum XXII. Jahresbericht (1909). IV, 89 S. 1909. M. 3.—

Naturgesetzlichkeit und Vitalismus (K. Siegel). — **Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie** (O. Ewald). — **Das Zeitproblem** (A. Stöhr). — **Lebenskraft oder Lebensstoffe?** (H. Przibram). — **Darwins 100. Geburtstag** (B. Hatschek). — **Der Zweckbegriff im psychologischen und erkenntnistheoretischen Denken** (K. v. Roretz).

Beilage zum XXIII. Jahresbericht (1910). IV, 98 S. 1911. M. 3.—

Gibt es eine absolute Bewegung? (Ph. Frank). — **Monokulare Plastik** (A. Stöhr). — **Intuition** (W. Schmied-Kowarzik). — **Die Philosophie meines Vaters** (V. Stern).

Beilage zum XXIV. Jahresbericht (1911). 111 S. 1912. M. 4.—

Kants kritischer Idealismus in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung (R. Reininger). — **Zur Lehre von der Wahrnehmung** (J. K. Kreibig). — **Zur Psychologie und Logik der Lüge** (K. Schrötter). — **Gehirn und Vorstellungsreiz** (A. Stöhr). — **Zur Analyse des Unsterblichkeitsproblems** (O. Ewald).

Jahrbuch der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien 1912.
Wissenschaftliche Beilage zum 25. Jahresbericht. IV, 100 S. 1912. M. 3.—

Über H. Vaihingers „Philosophie des Als Ob“ (R. Reininger). — **Die Wurzeln der Phantasie** (K. Schrötter). — **Über das Rechtsgefühl** (S. Kornfeld). — **Das Problem des Lustmaximums** (O. Neurath).

Jahrbuch der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien 1913.
Wissenschaftliche Beilage zum 26. Jahresbericht. IV, 108 S. 1913. M. 4.—

Die Sittenlehre des Zarathustra im Rahmen der Geschichte der Sittlichkeit (Wolfgang Schultz). — **Die Verirrten des Cartesius und das Auxiliarmotiv. Zur Psychologie des Entschlusses** (Otto Neurath). — **Über den Begriff des Gegenstandes in Meinongs Gegenstandstheorie** (Ernst Mally). — **Das Heimweh** (Karl Schrötter †).

HILLEBRAND, Prof. Dr. FRANZ. Die Aussperrung der Psychologen. Ein Wort zur Klärung. 24 Seiten. 1913. M. —.80.

Im Januar dieses Jahres haben sechs Professoren der Philosophie an die Dozenten der Philosophie sämtlicher Hochschulen deutscher Zunge eine „Erklärung“ versendet, die in die Forderung ausläuft, der experimentellen Psychologie eigene Lehrstühle zu errichten, andererseits aber ihre Vertreter von den bestehenden, der Philosophie gewidmeten Lehrkanzeln fernzuhalten. Hillebrand will ein möglichst vollständiges Bild von der Sachlage entwerfen, wie sie sich auf Grund des Promemoria und sonstiger, auf dieselbe Frage bezüglichen Artikel und Aufsätze ergibt, um so zu einer präzisen Stellungnahme in dieser sehr aktuellen Angelegenheit zu gelangen.

HÖFLER, ALOIS, Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Mit einem Nachwort: Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik. 104 und 168 Seiten. 1900. M. 6.—.

Inhalt der „Studien“: Vorbemerkung. Zur Vorrede. Zum ersten Hauptstück: Phoronomie. Zum zweiten Hauptstück: Dynamik. Zum dritten Hauptstück: Mechanik. Zum vierten Hauptstück: Phänomenologie.

Die hier neu herausgegebene Schrift Kants ist noch heute vorzüglich geeignet, in die Probleme einzuführen, die mit den Grundlagen der Mechanik verknüpft sind. Die vom Herausgeber angehängten Studien setzen den Inhalt der Schrift in unmittelbare Beziehung zu den Diskussionen, die heute wieder aufs lebhafteste über die Prinzipien der Mechanik geführt werden, und können überdies den Anspruch erheben, durch klare Begriffsbestimmungen die Erkenntnis selbst zu fördern.

BINDING SECT. AUG 31 1970

B Vienna. Universität.
13 Philosophische Gesellschaft
V4 Jahrbuch
1913-15

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY